Federico Patetta
Torino 19 Aprile 1887.

G. STUART MILL

UTILITARISMO

PRIMA VERSIONE ITALIANA

FATTA SULLA SECONDA EDIZIONE INGLESE

DALL' AVVOCATO

EUGENIO DEBENEDETTI

TORINO
TIP. G. FAVALE E COMP.
1866.

G. STUART MILL

UTILITARISMO

PRIMA VERSIONE ITALIANA

FATTA SULLA SECONDA EDIZIONE INGLESE

DALL' AVVOCATO

EUGENIO DEBENEDETTI

TORINO
TIP. G. FAVALE E COMP.
1866.

INDICE

A CHI LEGGE

IL TRADUTTORE

Il lavoro, di cui porgo qui la traduzione, non solo si merita la profonda attenzione di quanti coscienziosamente coltivino le varie discipline morali e politiche, ma, se non vado errato, è atto a costituire ormai una novella base più ampia e sicura agli studj di quelle discipline medesime.

Per più considerazioni non credo di dovermi trattenere qui sui segnalati servigi resi alla scienza ed ai veri principii di libertà dallo illustre autore del *Sistema di logica induttiva e deduttiva*; dei *Principii di economia politica* (1), e dei saggi sul

(1) Non cade però al tutto fuor di proposito di riportare qui le seguenti parole che il nostro più autorevole economista, il Ferrara, premetteva alla traduzione di tale opera — « G. STUART MILL il solo forse fra gli scrittori inglesi che abbia saputo riconoscere e in certo modo correggere i due lati deboli della scuola inglese: il solo che, per giovarsi della pienezza dei fatti, non ripudii la necessità de' principii elevati e di verità primitive: il solo che essendo inglese, e davanti allo spettacolo, alle complicazioni, alle

Governo rappresentativo e *sulla Libertà*; singolarmente me ne astengo perchè il presente opuscolo si raccomanda abbastanza per sè.

Solo mi permetta il lettore benevolo di accompagnare questa mia versione con qualche breve appunto sul sistema utilitario, non già per riassumerlo, o almeno anticiparne una vera idea complessiva, ma solo per tentar di disgombrare alcune male prevenzioni che da noi esistono contro esso; e quindi di aggiungere di volo pochi cenni di raffronto coi principii del diritto.

I.

Anche in fatto di scienze e di arti si avvera il proverbio popolare che dice: non c'è la peggio al mondo ch'aver una nomea; e se v'ha sistema filosofico il quale abbia a lottare maggiormente contro una disgrazia siffatta, gli è certo l'utilitarismo.

colossali proporzioni dell'industria inglese, non dimentichi di essere uomo, e in mezzo ad uomini, il solo in cui la vastità dell'indagine di Smith, la sottigliezza analitica di Ricardo, e il gusto pratico di Mac Culloch si trovino rifusi insieme e rigenerati in una vita molto più splendida, quasi per ismentire direttamente le accuse tutte di astrusità e di materiale egoismo, che il continente si è abituato ad imprimere sulla economia politica degl'Inglesi.»

(Biblioteca degli Economisti).

Forse, ove alla parola: *utile* si fosse sostituita quest'altra: *bene*, gran parte dell'avversione che provasi comunemente contro la teoria in discorso, non sarebbe nata; certo è però che di fatto presso i più quel vocabolo è ritenuto avere una *connotazione* assai limitata, anzi direi gretta, come di cosa la cui misura, nella massima parte dei casi, sia al tutto rappresentabile in denaro.

Ciò accade presso l'universale del pubblico così precisamente come presso i filosofi, i quali tutti a gara concorrono nel dire che l'utile è cosa di sua natura subbiettiva per eccellenza, molteplice, finita, limitata, contingente, una semplice relazione di mezzo a fine, e altro ancora su questo andare. Gioberti lo ritiene il maggior nemico del bello, e dice che la sua materia soggiace al tatto. Rosmini afferma « che quando l'utilità rimane sola dinanzi all'attenzione dello spirito, allora è venuto il regno del sofisma delle menti, che è l'anarchia della società. »

Basti questo per far vedere in che senso limitato e speciale sia intesa l' *utilità*, senza parlare dei minori filosofanti i quali la combattono colla stessa indignazione e collo stesso scherno con cui si accapigliano cogli errori dei Manichei o con roba simile.

Un concetto siffatto come base d'un sistema filosofico sarebbe per sè la massima delle assurdità; non può quindi quasi neanco supporsi che a'dì nostri almeno, cada ancora in mente a uo-

mini che abbiano fior di ragione, ed è troppo chiaro, d'altro canto, che alla maggioranza dei filosofi e dei pubblicisti riesca facile assunto l'ottenere compiuta vittoria contro tale chimera.

Pure, la frequenza di questo equivoco è troppo notevole, perchè non si possa dare giusta taccia a chi lo commette, di non aver punto esaminato con cura, e senza passione le teorie degli utilitarii; e ci fa pur riconoscere come anche talvolta le maggioranze scientifiche, a similitudine delle politiche, si tengano troppo sicure di sè, e si addormentino tranquille sugli antichi allori, senza brigarsi troppo delle opinioni surte dalle minoranze.

Ora vediamo di togliere, se si può, le male intelligenze, che trasandate in principio d' una discussione, rendono poi impossibile il venire a chiari e precisi risultamenti.

Da quali basi si partono gli utilitarii? Eccole essenzialmente in brevissime parole.

Gli eterni ed unici moventi della nostra natura sono il bene e il male, o più chiaramente, nei loro effetti: il piacere ed il dolore. Ogni azione umana è intesa ad un fine, e questo non è, nè può esser altro che quello di procacciarsi un piacere, di evitare un dolore. Questo è vero, come osserva Geremia Bentham, anche nel momento stesso che l'uomo rifiuta i più grandi piaceri per abbandonarsi ai più vivi dolori.

Prendiamo pure il punto di vista delle scuole

più ortodosse ed ascetiche, e là ci verrà additato come unica cosa desiderabile, l'adempimento della legge morale quale scopo a sè stessa, senza riguardi estrinseci, ma infine come il *summum bonum*, la cui mancanza per contro sarebbe certo il massimo dei mali, e nientemeno che un' eternità di pene ineffabili.

Ora che dicesi dagli utilitarii?

Il sistema che accetta per fondamento della morale, l'utile o il principio della massima felicità, ritiene che le azioni sono giuste in proporzione che tendono a promuovere la felicità, ingiuste come tendono al contrario. Felicità, benessere, significano: piacere e assenza di dolore; infelicità, il dolore e la privazione del piacere. E qui a toglier luogo ai volgari equivoci occorrono due avvertenze; la prima è che l'insegna utilitaria non è la massima felicità individuale dell'agente, ma la più gran somma di felicità, in complesso. La seconda è la seguente. L'utilitarismo non commette punto l'errore madornale, come da taluni si crede, di mettere a fascio tutti quanti i piaceri d' ogni maniera; anzi all'opposto esso non la cede punto ad alcuno nel riconoscerne le radicali e immense differenze non solo di quantità, ma pur anco di *qualità*, di *genere*; e solleva sopra tutti quelli che dipendono dalle facoltà più nobili ed elevate della mente e del cuore, tanto da far questi piaceri preferibili agli altri in qualunque differenza di somma si possano trovare appetto ad essi.

Stuart Mill meglio d' ogni altro ha chiarito come, e per qual cagione, la virtù che costi lunghi, immensi dolori a chi la pratica, possa, anzi debba essere desiderabile per sè stessa; a me basterà qui il ricordare il fatto non contrastabile, che all'animo generoso i più grandi sacrifizi sono fecondi di gioie intime, altissime, incomprese ai più, e che lo ricompensano di tutta un'esistenza di dolori; mentre il rinnegare una santa missione è abbiezione, vergogna e rimorso che tutti i tesori e le gioie della terra non valgono a cancellare.

II.

La maggior parte dei pensatori è stata tratta in inganno dal fatto che una massa immensa di dolori, di danni d'ogni maniera si aggrava troppo spesso sulla virtù, e i vantaggi, i beni esteriori ricadono in gran parte a favore del vizio, della malvagità. In ogni tempo lo spettacolo delle « ingiurie del tempo, delle ingiustizie dei tiranni, degli oltraggi dei superbi, delle torture dell'amore disprezzato, delle cabale della legge, dell'insolenza dei grandi, e dei rabbuffi infami che la virtù paziente tollera dai viziosi oppressori » non potè a meno di produrre una forte reazione sulle menti più elevate, le quali, dal profondo delle loro immeritate miserie, proclamarono che sopra questi in-

stabili travolgimenti, sopra questi bassi traffichi di *utilità*, qualche cosa vi aveva ad essere assai più alto, una legge suprema ch' è fine a se stessa; per ciò il bene dell'individuo, il bene stesso della nazione non dovea contarsi per nulla nel sistema morale.

In una parola, le menti disdegnarono tutta la realtà di quaggiù, e si cercarono un rifugio nei campi più isolati dell'astrattezza. Animato da tali sentimenti, e sotto il peso pur sempre grave delle oppressioni e delle sciagure immeritate, il fiore dell'umanità giunse fino all'eccesso di concludere contro la ragione, contro la natura stessa, togliendo ogni pregio al bene dell'individuo, e affermando che mali senza numero e pur tremendi sotto cui geme questa nostra vita non sono punto mali.

Più oltre ancora si volle fare della legge morale una norma fatale che vuol essere obbedita ciecamente per sè, e che non ha attinenza, o al più solo accidentale e di poco rilievo, rispetto al bene degli esseri ch'essa è destinata a reggere.

Ma per quanta ammirazione si possa avere verso i sentimenti che inspirarono queste credenze, il vero tuttavia non ha punto da essere dissimulato, tanto più che questo (come ogni vero non può diversamente), altro non rivela che una novella ed intima armonia del mondo.

I danni che sembrano congiurati contro la virtù, sono una conseguenza della ignoranza, della mala

educazione e degl' imperfetti ordinamenti sociali; sono orridi, deplorabili compagni di tempi di gran lunga insufficientemente progrediti, dirò cosi, difetti di una condizione morale ancora relativamente rudimentale; e se rimane spesso anche oggidì patrimonio dei generosi la dolorosa abnegazione, non è punto perchè ciò sia nella natura delle cose, perchè ciò sia nell' ordine *morale*; all'opposto questo fatto è contro il vero ordine, che vuole il bene rimeritato con beni d'ogni maniera, il male col male.

Col rivolgere unicamente lo sguardo alle dolorose discordanze che sono nella società si è dimenticato ciò che v'ha di più universale, intimo, ed immanente nella natura umana, LA TENDENZA AL BENE, sotto ogni sua forma; si è dimenticata la legge suprema e più consolante di tutto mondo organico, e per eccellenza dell'uomo, quella del progresso, in ogni ordine di cose.

È un doloroso, lunghissimo stadio quello nel quale le generazioni hanno camminato fin qui, e di cui siamo ben lungi dal discernerne pure l'ombra di un confine; tuttavia chi oserebbe contrastare il lento, ma poderoso, irresistibile passo verso ogni maniera di prosperità, di bene?

Supporre che la legge morale sia indifferente, o almeno influisca solo in via al tutto secondaria sopra l'umanità ch'essa regge, è snaturarne il concetto, anche più, è sdimenticare al tutto la realtà, gli insegnamenti della costante esperienza.

Si è detto:

« La natura raggiunge infallibilmente i fini che si propone. Quando mai avvenne, che il sistema celeste, le leggi del moto, dei corpi inorganici, e quelle che governano la produzione, lo svolgimento, la riproduzione incessante degli organismi viventi abbiano fallito di un punto? Se adunque la legge morale fosse creata qual mezzo di attuare la felicità nel seno dell'umanità, poichè nei fini che si propone, e nei mezzi che adopera, la natura non erra, i mali e le sventure sarebbero già da lungo tempo scomparsi dal mondo » (1).

Questa evidentemente mi pare una osservazione difettosa, incompiuta. La natura inorganica e l'organica, siccome la razionale, procedono di conserto attraverso a somiglianti fasi, in una via di progressi pressochè paralleli.

Da principio tutta la natura è agitata da orribili e spessi rivolgimenti, succedono intervalli di calma, e quindi sorgono le prime produzioni rozze e sformate, le quali però contengono i germi di tutti i perfezionamenti successivi, che col mezzo di lotte continue e laboriosissime vanno in infinito sviluppandosi con armonie sempre più complicate e sublimi.

E non una forma, non una parte del bene che si potrebbe giustamente dire multilatero, è ob-

(1) Pescatore. *Logica del dir.tto.*

bliata o perduta per la legge del progresso; e come nella natura cosmica si scopre ogni dì meglio quanto le forze capitali, agitatrici eterne della materia: luce, calore, elettricità e magnetismo vadano tutte intrecciandosi intimamente in meravigliose e splendide unità, così nel mondo razionale tutte le forme e gli aspetti del vero, del buono e del bello anzichè inimicarsi, germogliano, s' innestano gli uni sugli altri con solidaria vicenda, e fecondano una somma sempre maggiore di vero benessere, sparso ognor più diffusamente fra le generazioni che man mano si succedono (1).

(1) Fu già osservato che in ogni ordine di fenomeni v'ha una parte *che non si vede*, che cioè sembra con ogni studio celarsi alle nostre investigazioni. Ora felicemente, di questi ultimi tempi, nelle scienze fisiche la *legge degli equivalenti* ci ha rivelato nuove meraviglie, e ci ha dato nelle mani il filo della infinita, proteiforme seguenza di trasformazioni della natura che si rannodano e dipendono tutte dalla manifestazione dinamica dell'astro maggiore intorno a cui il nostro pianeta si aggira.

O non si potrebbe similmente tentare una ricerca anche più bella ed elevata, la ricerca del principio che radduca ad unità armonica le infinite svarianze della manifestazione dinamica dell'astro maggiore intorno a cui si aggira il mondo morale: IL BENE? E qui non posso trattenermi dal riportare queste poche ma auree parole che il grande Arpinate scriveva in principio del suo mirabile studio sulle leggi: « Nam sic habetote, si ullo in genere disputandi in hoc ista patefieri, QUID SIT HOMINI A NATURA TRIBUTUM, QUANTAM VIM RERUM OPTIMARUM MENS HUMANA CONTINEAT, CUJUS MUNERIS COLENDI EFFICIENDIQUE CAUSA NATI ET IN LUCEM EDITI SIMUS, quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos. HIS ENIM EXPLICATIS FONS LEGUM ET JURIS INVENIRI POTEST. »

Non dimentichiamo le fosse che abbiamo ai piedi, per affisarci in nebulose considerazioni d'ipotetiche leggi sterili, indifferenti al bene della umanità, e pensiamo che non solo ci resta un infinito cammino a percorrere nella via del benessere, ma ci oppressa pur anco vasta, immensa onda di mali di troppo svariata natura, per cui tanta parte della razza umana si travaglia penosamente, e si muore senza punto sviluppare il bene ond'è capace, e quindi senza riceverne in cambio la sua *legittima* di felicità.

Non posponiamo per nulla agli altri, i piaceri e le brame che rampollano dalle facoltà più nobili della nostra natura, ma nel tempo stesso non dimentichiamo il vincolo di comune solidarietà che intercede fra tutti gli aspetti del bene, e specialmente teniamoci discosti dai volgari pregiudizi e dai superbiosi disdegni di molti contro le tendenze e gli studii diretti ad aumentare il benessere economico; chè sovra questo spunta, si alimenta in larga copia, e fiorisce ogni buona coltura, ogni civile progresso delle nazioni.

III.

È molto generale la tendenza degli autori di sistemi di filosofia e di diritto, di cercare il primo fondamento, e il criterio supremo delle

discipline che imprendono a trattare, in qualche principio ch'essi dicono *a priori*, obbiettivo, ed esistente affatto all'infuori della realità delle cose.

Nella ricerca poi di questo principio, non procedono punto come le scienze matematiche e naturali che investigano anzitutto i più semplici elementi, poi esaminandoli con rigorosa cura, raccogliendone gran numero, e comparandoli, procedono man mano per induzione alla scoverta delle regole generali. No; i moralisti e i giuristi, per lo più, dal sistema metafisico che si trovano aver abbracciato, tolgono, o pure si foggiano a proprio talento una qualche astrazione, una formola; trovata la quale, senza per lo più brigarsi punto di dimostrarla con rigore di logica, non intendono più che ad una sola cosa; ad accomodare alle esigenze di quel loro ritrovamento tutto il mondo morale, tutto il mondo giuridico; e *pereat mundus*, ma resti la formola.

Sarebbe curioso il vedere un piccolo quadro delle principali formole filosofiche a cui si chiese la spiegazione di ogni ordine di cose; certo è però che due filosofi di qualche grido non sono pressochè mai partiti da fondamenti non dirò identici, ma che avessero almeno qualche analogia.

Lascio le formole troppo sublimi dell'identità dell'essere col non essere, e dell'io col non io, e ricordo solo che una delle più recenti, da cui si volle dedurre ogni forza obbligatoria della mo-

rale, e tutto il sistema del diritto, è questa: il riconoscimento pratico di tutti gli esseri nel loro ordine.

Oltrecchè, si potrebbe dire, questa non è che un travestimento del principio dell'identità, e non insegna nulla di nuovo; le si trova ad ogni modo una ragione ancor superiore; quella dell'*utilità*, giacchè si può chiedere: o perchè si avrà a riconoscere praticamente ogni essere nel suo ordine? La risposta viene ovvia; perchè colui il quale commettesse l'errore di non farlo, non solo, se ha ombra di buon senso, proverebbe già in sè contraddizione, rimorso, ma si esporrebbe sempre a conseguenze perniciose per più riguardi, alle reazioni forse talvolta lente, occulte, ma certo inevitabili della natura delle cose.

A parte questi supremi criterii in cui non concordano i filosofi, e che d'altro lato sono sconosciuti ai più, i sistemi invalsi generalmente di regole oggettive tutte aventi forza da sè, indipendenti, assolute, anzitutto contraddicono al loro stesso vantato carattere, essendo in moltissimi luoghi, e per isvariate considerazioni costretti ad ammettere numerose eccezioni; e poi dove maggiormente sono difettosi, si è in questo: che, dati i conflitti delle regole tra loro (e sono frequentissimi sì nella morale che nel diritto), non v'ha nè massima, nè guida certa che valga a decidere della prevalenza dell'una sovra le altre.

Tutto dipende dall'arbitrio e dalle simpatie che

gli scrittori abbiano per l'una o l'altra delle loro regole.

A tale difetto supplisce l'utilitarismo, il quale partendo dal principio che fine ultimo è il massimo bene, la massima felicità, tra più regole contrastantisi (tutte già per sè dirette al bene degli esseri umani) trasceglie quella dalla cui osservanza veda risultare il maggior bene, tenuto conto della differenza di *quantità* non meno che di quella di *qualità*, la quale ultima può bene spesso sovrastare infinitamente all'altra.

Questo criterio non si annunzia certo come il mezzo spiccio, riciso e senza dubbiezza per la soluzione d'ogni questione (a ciò non vale nessuna regola, nessun principio al mondo; e fa sempre d'uopo dell'adeguata cognizione delle cose e dei loro effetti); ma è per sè abbastanza chiaro, e ad ogni modo addita la via sicura per cui si può, anzi si deve giungere alla risoluzione di ogni questione morale o giuridica.

IV.

La giurisprudenza per l'istituto de' suoi studj trovandosi in più viva e frequente relazione colla realtà delle cose, e in mezzo al movimento continuo degli interessi della società, non rifugge per consueto così facilmente dal cospetto di quanto ha

nome di utilità; anzi tiene questa come uno degli elementi costitutivi del diritto. Però, i suoi scrittori anch'essi dividendo per lo più le tendenze che poco sopra notammo assai comuni ai cultori delle discipline filosofiche, ritengono esservi una distinzione assoluta tra i due principii, l'utile e il giusto, e dividono tutto il campo della legislazione in due parti: nell'una stanno i principii di giustizia che dicono aver forza indipendente, essere intuitivi, assoluti; nell'altra v'ha, il diritto *eccezionale* (il *jus singulare*), introdotto per causa di *utilità*.

Lasciando affatto di discutere in teoria sulla vera natura dei principii ritenuti di giustizia, di che si occupa con molta accuratezza l'opera di Stuart Mill, basterebbe dare una leggera, brevissima scorsa alla storia delle opinioni morali e delle leggi dei popoli ch'ebbero pure il maggior vanto di civiltà, per convincerci come i diritti più naturali e sacrosanti di libertà, di famiglia e di proprietà non sieno poi apparsi così evidenti a priori, così assoluti da venire tanto facilmente e sì presto riconosciuti. E di più, chi può negare che oggi stesso non vi sieno ancora di molti diritti abbastanza elementari e sacrosanti da rivendicare? Per tutti basti ricordare quello della libertà d'istruzione.

Venendo a quello che si chiama il diritto eccezionale, si può chiedere: con qual ragione, o diritto si potrà derogare a quei vostri principii che proclamate oggettivi, indipendenti, assoluti?

Una eccezione alla regola assoluta di giustizia non può essere che il suo contrario, un'ingiustizia; e ciò tanto più probabilmente se è appoggiata ad un elemento che si dice essere per sua natura soggettivo, mutabile, dipendente dall'estimazione individuale.

Chiarissimi giuristi guidati dal senso pratico, nel darne la spiegazione entrano al tutto nel vero, e contraddicendosi, senza pur addarsene, dicono che le disposizioni di diritto eccezionale hanno luogo per ragioni di *degna convenienza*, *perchè la ragione stessa le permette al legislatore*, *e forse anche glie le comanda* (1).

Ma v'ha di più. Mantenuta ferma come principio fondamentale la distinzione tra il giusto e l'utile, nei casi innumerevoli di conflitti fra l'uno e l'altro, e fra varie regole di diritto a qual criterio si ricorrerà? Ci si dice che il legislatore nella sua missione deve ognora proporsi queste domande, che è *giusto?* che è *utile?* Ci si dice che le regole debbono essere intese in modo che coesistano, che i due principii debbono contemperarsi; ma come avverrà ciò? Con qual misura, con qual criterio? Ecco una lacuna la quale può lasciare luogo ad equivoci e gravi arbitrii e licenze tanto nel legislatore come nel giudice.

(1) PESCATORE — *Op. citata.*

V.

Ma col sistema utilitario vien meno ogni contraddizione, si ha un criterio superiore cui ricorrere nei contrasti di principii, e sia pure che di per sè medesimo non basti a risolvere a prima vista tutte le dubbiezze (chè queste dipendono spesso da complicati elementi di fatto), esso ha almeno il merito di giovare a stabilire in modo netto e preciso le questioni, e la via per cui ne dev'essere trovata la soluzione, il che è già non piccolo vantaggio.

Posto per fondamento che il *massimo benessere*, servendoci dell'espressione di Geremia Bentham, è il fine che si propone il legislatore (e questo di fatto è lo scopo che si è sempre annunziato da tutti i legislatori dell' antichità fin quasi ai giorni nostri nei diffusi preamboli delle leggi, e dei decreti d'ogni foggia e colore), ne viene che tanto le disposizioni di diritto comune quanto quelle di diritto eccezionale muovono da una sola e medesima cagione, intendono egualmente ad uno scopo medesimo, sì che tra esse non havvi altra differenza se non quella la quale per natura delle cose trovasi in ogni ramo di discipline, di arti, tra la regola e l'eccezione.

Il diritto così detto *singolare* nasce pur esso unicamente dalla complicatissima natura delle cose umane, e dalla impossibilità che havvi di regolare una o più regole generali, una intera uni-

versalità di diritti, nelle innumeri varietà, nei molteplici intrecciamenti della vita sociale.

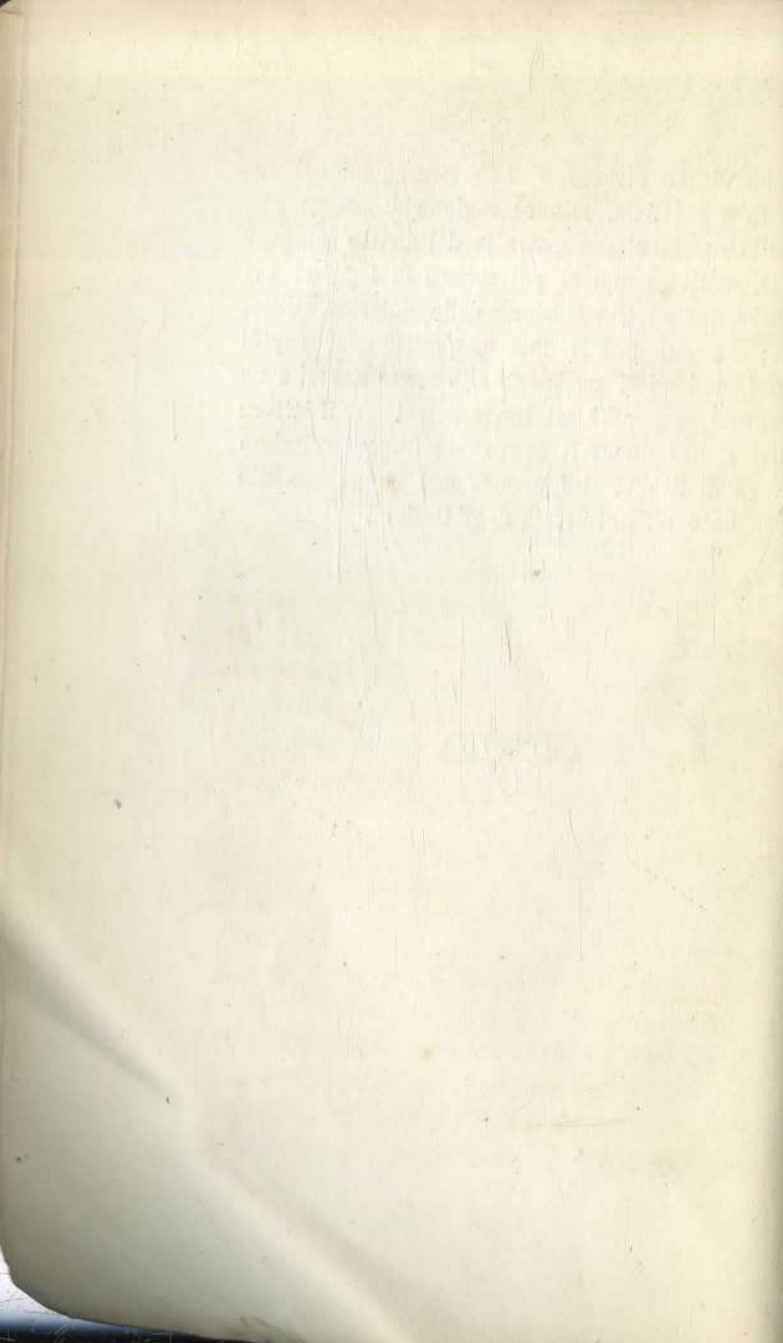
Sicuramente molti principii fra quelli che son detti di giustizia, sono di una natura così evidente, imperiosa e assoluta che ci si fanno in generale riconoscere per giusti in sul primo sentirli; ma, in grazia: saranno meno *giusti* di questi, parecchi altri surti da nuove fasi e complicazioni delle relazioni sociali, e praticati dopo lunghi perfezionamenti della scienza, come ad esempio, le legislazioni speciali sulle acque, sulle miniere, la pubblicità delle ipoteche, la trascrizione degli atti traslativi della proprietà immobiliare?

Il legislatore, lo ripetiamo, nel sancire la regola generale, ha in mira la ricerca della maggior somma di bene, o del bene che ritiene più prezioso, e quando, per condizioni speciali che gli si affaccino, trova che la regola in dato genere di casi cessa di essere ragionevolmente applicabile, cioè nociva, esso senza mai abbandonare quella stessa mira che lo guidò fino a quel punto, sancisce con pari giustizia il disposto di diritto eccezionale.

Il corpo del diritto commerciale si battezza come di eccezione *propter utilitatem.*

Ecco qui un luminoso esempio di esigenze speciali inerenti alle relazioni commerciali; or bene, chi potrà dire che la deroga che a tal riguardo fa il legislatore alle norme generali del diritto comune, a parte i limiti e il carattere peculiare della materia su cui versa, sia informata ad uno

scopo ultimo diverso, o abbia per sè minore autorità e giustizia, minore ragione di essere che non la regola stessa generale del diritto comune?

Di molti esempi si potrebbero di leggieri arrecare qui ad illustrazione della dottrina utilitaria; ma qui pongo fine a questi miei rapidi cenni, credendoli sufficienti allo scopo che mi sono proposto, e perchè mi tarda ormai che il lettore entri a disaminare il breve ma importantissimo lavoro di Stuart Mill, ancora così immeritamente poco noto all' universale degl' Italiani.

CAPO I.

Considerazioni generali.

Fra le circostanze le quali costituiscono la condizione presente della scienza, ve n'ha poche più dissimili da quanto si sarebbe potuto aspettare, o più significative dello stato tardivo in cui si rimane tuttora la specolazione intorno ai più importanti soggetti, che il piccolo progresso sin qui fattosi per risolvere la controversia relativa al criterio del giusto e dell'ingiusto.

Fin dai primordii della filosofia la questione circa il *summum bonum*, ovvero, ciò che torna lo stesso, il fondamento della morale venne ritenuta come il problema precipuo del pensiero speculativo, occupò i più prestanti ingegni, e li divise in sêtte e scuole guerreggiantisi vigorosamente. E dopo più

di due mila anni continuano le stesse discussioni, e sotto le stesse insegne nemiche stannosi ancora schierati i filosofi, nè in generale i pensatori, nè l'umanità sembrano su tal proposito più vicini ad un accordo, che quando Socrate giovinetto ascoltava il vecchio Protagora (seppure il dialogo di Platone è fondato sopra un colloquio reale), e sosteneva la teoria dell'utilitarismo contro la moralità popolare del così detto sofista.

Egli è vero che simile confusione ed incertezza, e in talun caso simile discrepanza, esiste rispetto ai primi principii di tutte le scienze, compresevi quelle reputate più certe di tutte: le matematiche, senza che pregiudichi molto, generalmente anzi non punto, il valore delle loro conclusioni. Quest'apparente anomalia si spiega con ciò, che le dottrine particolari di una scienza non sono solitamente dedotte, nè per la loro evidenza dipendono da quelli che ne sono detti i proprii primi principii. Se così non fosse, niuna scienza vi avrebbe più precaria, o le cui conclusioni fossero più imperfettamente provate, che l'algebra, la quale non ricava nessuna delle sue certezze da ciò che comunemente ci s'insegna

esserne gli elementi, poichè questi, siccome stabiliscono alcuni fra i suoi più celebrati cultori, riboccano di finzioni quanto la legislazione inglese, e di misteri quanto la teologia.

Le verità le quali in ultimo si accettano quali primi principii di una scienza, sono in effetto gli ultimi risultamenti dell'analisi metafisica sopra le nozioni elementari intorno alle quali si travaglia la scienza stessa; e la loro relazione con questa non è già quella delle fondamenta coll'edifizio, ma piuttosto delle radici colla pianta, le quali possono compiere benissimo il loro ufficio benchè non le si scavino mai, nè si espongano alla luce del giorno.

Ma quantunque in fatto di scienze le verità particolari precedano la teoria generale, sembra che l'opposto avrebbe ad essere in fatto di arti pratiche, come la morale o la legislazione. Non ci è azione senza uno scopo, e le regole dell'agire, come sembra naturale il supporre, ritraggono tutto il loro carattere e il loro colore dallo scopo a cui intendono. Quando noi ci diamo a perseguire qualcosa, parrebbe pure che una chiara e precisa cognizione di quello che si persegue sia la prima cosa che

ci faccia d'uopo, invece di quell'ultima che è nelle nostre mire. Una prova del giusto e dell'ingiusto, dovrebbe consistere, siccome sembra ovvio, nei mezzi di accertare ciò che sia giusto o ingiusto, e non nella conseguenza di averlo già prima accertato.

La difficoltà non è punto evitata coll'aver ricorso alla notissima teoria di una facoltà naturale, di un senso od istinto il quale ci riveli quel che sia o non sia giusto. Perocchè, oltre all'essere controversa l'esistenza d'un siffatto istinto morale, quelli che ci credono, e la pretendono a filosofi, sono stati costretti ad abbandonare l'idea ch'esso valga a discernere nei casi particolari che occorrono ciò che sia giusto o ingiusto, a quel modo che gli altri sensi nostri possono discernere i colori o i suoni che a loro giungono.

La nostra facoltà morale, secondo tutti i suoi interpreti i quali a buon dritto sono detti pensatori, non ci fornisce che i soli principii generali dei giudizii morali; essa è una delle branche della nostra ragione, e non della facoltà sensitiva; ed a lei s'ha ad aver ricorso per le teorie astratte della moralità, e non per la percezione di questa nei casi concreti.

La scuola dell'etica intuitiva, non meno che quella la quale si potrebbe chiamare induttiva, insiste sulla necessità di leggi generali. Amendue le scuole consentono che la moralità di un'azione individuale non sia una questione di percezione diretta, ma di applicazione d'una legge ad un caso singolo. Esse riconoscono parimenti, fino ad un gran punto, le stesse leggi morali; ma discordano quanto alla loro evidenza, ed alla sorgente da cui esse derivino la loro autorità. Secondo una opinione, i principii della morale sono evidenti *a priori*, non richiedendo altro per necessitare il nostro assenso, se non che ne venga inteso il significato de' termini; secondo l'altra, il giusto e l'ingiusto, perfettamente come il vero e il falso, sono questioni di osservazione e di esperienza.

Ma entrambe sostengono egualmente che la moralità vuol essere dedotta da principii; e la scuola intuitiva afferma così ricisamente come la induttiva che vi ha una scienza della moralità. Esse tuttavia di rado si provano di porgere una enumerazione dei principii *a priori*, i quali debbano costituire le premesse della scienza; più di rado ancora si attentano di ridurre quei

varii principii ad un primo principio o comune fondamento della obbligazione. O esse assumono i precetti ordinarii della moralità come di un'autorità *a priori*, o, come base comune di tali massime, pongono alcune astrazioni assai meno evidentemente autorevoli che le massime stesse, e che non riuscirono mai ad ottenere generale assentimento.

Pure, a sostegno delle loro pretensioni vi dovrebb'essere qualche principio od una legge fondamentale per radice di ogni moralità, ovvero se vi fossero parecchi principii, fra questi avrebbe ad esservi un certo ordine di precedenza, e il principio unicó o la regola per decidere nel contrasto di varii principii, dovrebb'essere per sè evidente.

Il ricercare fino a qual punto gl'inconvenienti di questa deficienza sieno stati mitigati nella pratica, ovvero fin dove le credenze morali dell'umanità sieno state guaste, o rese incerte per la mancanza di positivo riconoscimento di un'ultima insegna, importerebbe un'esame ed un'analisi compiuta di tutte le dottrine morali sì passate che presenti. Tuttavia riuscirebbe agevole il dimostrare che, per quanta sta-

bilità o consistenza queste credenze morali abbiano conseguito, essa è principalmente dovuta alla tacita influenza di un principio non riconosciuto. Quantunque la insussistenza di un primo principio riconosciuto abbia fatto dell'etica non tanto una guida quanto una consecrazione dei sentimenti attuali degli uomini, tuttavia siccome i sentimenti umani tanto di simpatia come di avversione, subiscono una grande influenza da ciò che si suppone essere l'effetto delle cose sopra la loro felicità; così il principio dell'utile, o come Bentham da ultimo lo chiamò, il principio della massima felicità, ha avuto larga parte nella formazione delle dottrine morali, e anzi di quelle stesse che più disdegnose ne rigettano l'autorità. Nè vi è alcuna scuola di pensatori la quale rifiuti di ammettere che la influenza delle azioni sulla felicità non sia una considerazione importantissima ed anche predominante in molti particolari della morale, benchè ripugni a riconoscerla come principio della moralità, e sorgente dell'obbligazione morale.

Io potrei andare più in là, e soggiungere che a tutti quei moralisti *a priori*, i quali stimano pur necessaria la discussione,

riescono indispensabili gli argomenti utilitarii. Non è ora mio proposito di entrare a far la critica di questi pensatori, ma non posso lasciar di ricordare qui, in via d'esempio, il trattato sistematico di uno fra i più illustri di essi, la *Metafisica dell'Etica*, di Kant.

Questo chiarissimo scrittore, il cui sistema del pensiero rimarrà ognora uno dei confini nella storia della specolazione filosofica, nel trattato anzidetto pone questo principio universale come origine e base della obbligazione morale: " Agisci in guisa che la regola colla quale hai operato sia tale da potersi seguire come legge da tutti gli esseri ragionevoli. „ Ma quando incomincia a dedurre da questo precetto qualcuno dei doveri effettivi della moralità, egli, quasi grottescamente fallisce nel dimostrare che vi sarebbe contraddizione, impossibilità (per non dir fisica) logica, ove tutti quanti gli esseri ragionevoli, praticassero le più nefande regole di condotta. Tutto quanto egli dimostra si è, che le *conseguenze* di siffatta pratica universale sarebbero tal cosa in cui nessuno vorrebbe incorrere.

Ora, senza più discutere le altre teorie,

mi studierò di contribuire in qualche modo alla intelligenza ed all' apprezzamento della teoria dell'utilitarismo o della felicità, ed alla ricerca di quelle prove di cui è suscettibile.

Le questioni dei fini ultimi non sono risolvibili con prove dirette. Qualunque cosa si possa provare esser buona, debbe esser tale perchè è dimostrato che la è mezzo a qualcosa, senza prova alcuna, riconosciuta per buona. È provato che l'arte medica è buona, perchè conduce alla sanità; ma come sarà possibile di provare che la sanità è buona? L'arte della musica è buona, perchè, fra altre cose, dà piacere; ma come si può provare che il piacere è buono?

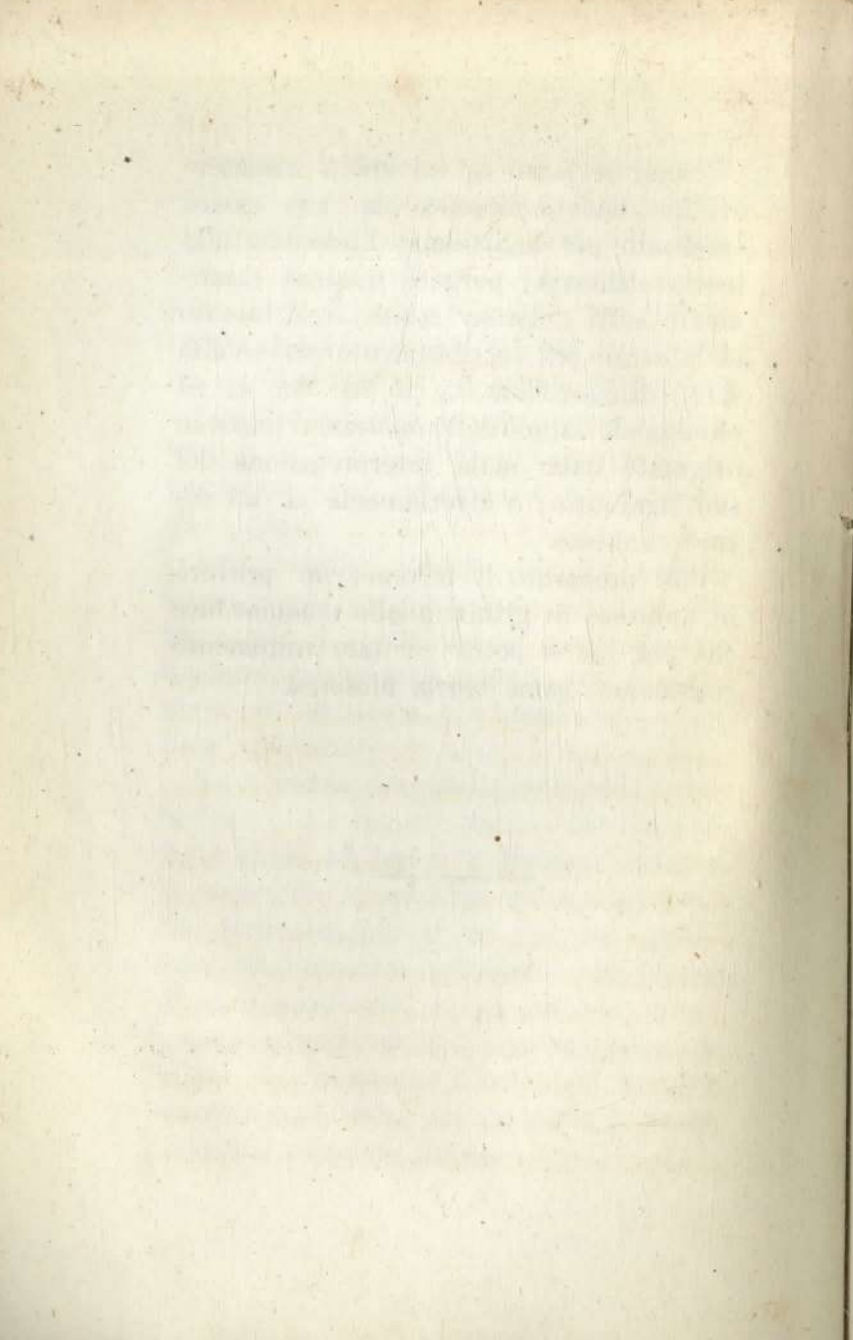
Se dunque si afferma che vi ha una formola comprensiva, includente tutte le cose che sono buone in sè medesime, e che qualunque altra cosa la quale è buona non è tale come scopo, ma come mezzo; la formola può essere accettata o rigettata, ma non è soggetto di ciò che comunemente s'intende per prova. Non ne inferiamo tuttavia che l'accettarla o il respingerla debba dipendere da cieco impulso, o da scelta arbitraria. Vi ha un significato più esteso

della parola *prova*, al quale siffatta questione si può assoggettare come qualsivoglia altra fra le controversie della filosofia. Il soggetto è nei limiti della percezione della facoltà razionale, nè questa agisce su di quello unicamente col mezzo della intuizione. Si possono presentare considerazioni atte a determinar l'intelletto a dare, o a rifiutare il suo assentimento ad una dottrina, e ciò equivale alla prova.

Esamineremo intanto di che natura sieno queste considerazioni, in che maniera esse si applichino al caso, e quali fondamenti razionali possano quindi proporsi per accettare, o respingere la formola utilitaria.

Ma è condizione preliminare dell'accettazione o del rigetto logico, che la formola abbia ad essere rettamente intesa. Io credo che la nozione molto imperfetta che comunemente si ha del suo significato, sia l'ostacolo principale che impedisce di accettarla; e che potendo venire appurata anche de' soli equivoci più grossolani, la questione rimarrebbe grandemente semplificata, e larga parte delle sue difficoltà verrebbe rimossa.

Prima pertanto di entrare a discutere del fondamento filosofico che può essere assegnato per legittimare l'adesione alla teoria utilitaria, porgerò qualche chiarimento sulla dottrina stessa, coll' intento di mostrare più specificamente quel ch'ella sia, distinguendola da ciò che non è; ed eliminando talune delle obbiezioni pratiche originate dalla mala interpretazione del suo significato, o strettamente a tal errore connesse.

Così preparato il terreno, mi proverò in appresso di gittare quella maggior luce che per me si potrà su tale argomento considerato come teoria filosofica.

CAPO II.

Che sia l'Utilitarismo.

Una fuggevole osservazione è quanto basta pel goffo errore di supporre che coloro i quali propongono l'utilità per prova del giusto e dell' ingiusto, usino tal termine in quel senso ristretto e meramente famigliare in cui l'utilità si contrappone al piacere.

Meritano scusa gli oppositori filosofici dell'utilitarismo, anche per la sola momentanea apparenza di confondere gli utilitarii con chiunque sia capace di un equivoco sì assurdo; il che è tanto più straordinario, in quanto l'accusa contraria di riferire ogni cosa al piacere, e anche nella sua forma più grossolana, è un altro dei carichi che più comunemente si appongono

all'utilitarismo; e siccome fu singolarmente notato da un ingegnoso scrittore, la stessa sorta di persone, anzi spesso le stesse persone accusano la teoria come " impraticabilmente arida, quando la parola utilità precede la parola piacere, „ e " troppo impraticabilmente voluttuosa quando la parola piacere precede la parola utilità. „

Chi conosce qualcosa di tal materia, sa che da Epicuro a Bentham, ogni scrittore, il quale abbia sostenuto la teoria dell'utilità, intese con questa, non già qualche cosa che si contraddistinguesse dal piacere, ma il piacere stesso, unitamente all'esenzione dal dolore; e invece di opporre l'utile al piacevole, oppure all'ornamento, hanno dichiarato sempre che l'utile, fra altro, comprende anche ciò. Ma la più gran parte della gente, compresavi la maggioranza degli scrittori, non solamente nelle gazzette, nei periodici, ma anche in libri di mole e di pretensione, cade pur sempre in questo triviale errore. Avendo afferrata la parola *utilitarismo*, mentre non ne conoscevano altro che il mero suono, usarono di esprimere con essa il rigetto o la trascuranza del piacere sotto alcuna delle sue proprie forme, come la bellezza,

l'ornamento o il diletto. Nè il termine viene applicato ignorantemente a sproposito solo per disprezzo, ma alle volte per complimento, come se esso implicasse una superiorità sulla frivolezza, e sui piaceri puramente momentanei. E questo uso corrotto è l'unico in cui la parola sia volgarmente nota, e dal quale la nuova generazione acquisti la sua unica notizia del significato di essa.

Quelli che introdussero il vocabolo, ma che da molti anni l'abbandonarono come denominazione specifica, possono bene sentirsi chiamati a ripigliarla, se con ciò nutrono speranza di contribuire in alcun modo a riscattarla da questa estrema degradazione (1).

(1) L'autore di questo Saggio ha ragione di credersi il primo che abbia recato in uso la parola *utilitarismo.* Egli non l'inventò, ma l'accolse da una espressione casuale che trovasi negli *Annales of the Parish* del signor Galt. Dopo averla usata per più anni come una designazione specifica, egli ed altri l'abbandonarono per una certa avversione a tutto che si assomigli ad un segno, ad una parola di distinzione settaria. Ma qual nome per una particolare opinione, non per una sorta di opinioni — per denotare la ricognizione

La credenza che, per fondamento della morale, accetta l'utile, o il principio della massima felicità, sostiene che le azioni sono giuste in proporzione che esse tendono a promuovere la felicità, ingiuste in quanto tendono a produrre il contrario di questa. Per felicità s'intende il piacere e l'assenza del dolore; per infelicità il dolore e la privazione del piacere. A voler mettere in chiara luce l'insegna morale portata in campo da questa teoria, molte cose più avrebbero a dirsi, e particolarmente quali sieno da essa incluse nelle idee di piacere e di dolore, e quindi fino a qual segno ciò rimanga una questione irresoluta. Ma codeste spiegazioni supplementarie non intaccano la teoria della vita, sulla quale questa teoria della moralità si appoggia — vale a dire che il piacere e l'assenza di dolore sono le uniche cose desiderabili quali fini; e che tutte

dell'utilità come insegna, non già alcuna peculiare maniera di applicarla — il termine supplisce ad un difetto della lingua, ed offre in molti casi conveniente modo di evitare noiose circonlocuzioni.

(*Nota dell'Autore*)

le cose desiderabili (le quali tanto nel sistema dell'utilitarismo come nell'altro sono egualmente numerose) sono tali o pel piacere ch'hanno in sè medesime, o come mezzi promoventi il piacere e l'esenzione dal dolore.

Ora, siffatta teoria della vita eccita presso molti, e fra questi in alcuni, per sentimenti e per propositi, stimabilissimi, un'avversione inveterata. Il supporre che la vita non abbia (com'essi si esprimono) più alto scopo che il piacere, nè migliore, nè più nobile oggetto di brama e di ricerca, essi lo designano come estremamente abbietto: come una dottrina degna solo dei majali, a cui i seguaci di Epicuro, vennero in sul bel principio con disprezzo assomigliati; e gli odierni sostenitori della stessa dottrina sono pur alle volte il soggetto di paragoni a un dipresso di quella gentilezza dei loro assalitori tedeschi, francesi ed inglesi.

A questi attacchi gli Epicurei risposero ognora, che non essi, ma i loro dispregiatori eran quelli che rappresentavano la natura umana sotto un'aspetto sì degradante; poichè l'accusa stessa supponeva gli esseri umani incapaci di altri piaceri

tranne quelli di cui è capace il majale. Se questa supposizione fosse vera, l'accusa non potrebbe venir contraddetta, ma allora cesserebbe di essere un'imputazione, perchè, se le sorgenti del piacere fossero precisamente le stesse tanto per l'uomo come pel majale, la regola della vita, la quale è abbastanza buona per l'uno, sarebbe abbastanza buona per l'altro. Il paragone della vita epicurea con quella delle bestie è ritenuto tanto degradante, appunto perchè i piaceri di una bestia non soddisfanno al concetto della felicità d'un essere umano. L'uomo ha facoltà più elevate che gli appetiti animaleschi, e quando ne è conscio, nulla riguarda egli come felicità che non ne includa la soddisfazione.

Io non credo che gli Epicurei non abbiano punto errato nella deduzione del loro schema di conseguenze dal principio utilitario. Ad ottenere questo risultamento in modo soddisfacente, è d'uopo conglobare parecchi elementi della filosofia stoica, così come della cristiana. Ma non si conosce teoria epicurea della vita che, ai piaceri dell'intelletto, della sensibilità, dell'immaginazione e dei sentimenti morali, non assegni assai più alto pregio, come piaceri,

che a quelli della mera sensazione. Bisogna tuttavia ammettere che gli scrittori utilitarii, in generale, hanno riposto la superiorità dei piaceri della mente su quelli del corpo, principalmente a cagione della maggiore costanza, della sicurezza, della gratuità dei primi; cioè nei vantaggi accidentali, piuttostochè nella intrinseca loro natura. E su tutti questi punti gli utilitarii hanno provato del tutto il loro assunto, ma essi avrebbero potuto intraprendere l'altro, che si potrebbe chiamare il più alto campo, con intera sicurezza.

Egli è perfettamente comportabile coi principii dell'utilità di riconoscere il fatto, che alcuni *generi* di piaceri sono più desiderabili e pregevoli che certi altri. Sarebbe assurdo che mentre, nell'estimare tutte le altre cose, la qualità è presa in considerazione non meno che la quantità, sola l'estimazione dei piaceri avesse a farsi dipendere per intero dalla mera quantità.

Se mi si chiede, che cosa io intenda per differenza di qualità in fatto di piaceri, o che cosa renda un piacere più pregiabile che non un altro, all'infuori del suo trovarsi in più grande quantità, non vedo possibile che una sola risposta. Di

due piaceri, se ve n'ha uno al quale tutti, o quasi tutti quelli che abbiano fatto saggio d'entrambi, dieno decisamente la preferenza, senza riguardo ad alcun sentimento d'obbligo morale che si abbia per prescieglierlo, questo, dico io, è il piacere più desiderabile. Se poi uno dei due, da quelli, ripeto, che hanno giusta esperienza di entrambi, venisse posto tanto al di sopra dell'altro da preferirlo, anche conoscendolo accompagnato da una più gran somma di dispiaceri, e non volessero rinunziarvi per nessuna quantità di quell'altro piacere di cui possano esser capaci, noi siamo giustificati nell'attribuire al godimento preferito una superiorità nella qualità, così di gran lunga prevalente sulla quantità, da rendere questa, al paragone, di poco conto.

È in vero un fatto incontrastabile che quelli i quali hanno le stesse cognizioni, e la stessa capacità di apprezzare e di godere, tra le due maniere d'esistenza, dànno una segnalata preferenza a quella in cui si adoperano le loro facoltà più elevate. Pochi esseri umani consentirebbero di venir trasmutati in bruti, per la prospettiva della più compiuta soddisfazione

dei piaceri animaleschi; nessun uomo intelligente consentirebbe di divenir pazzo, nessuna persona culta vorrebbe diventare idiota, nessuna persona di sentimento e di coscienza vorrebbe farsi egoista e abbietta, quando pure si avesse la persuasione che il pazzo, l'idiota, e il briccone siano meglio soddisfatti della loro sorte, che non essi della propria. Essi non rinuncierebbero a quanto possiedono di più che il pazzo, l'idiota ed il briccone, per conseguire il più completo appagamento di tutti i desiderii che con questi ultimi hanno comuni. E se pure fantasticano di bramare simil cosa, ciò non accade che nei casi d'infelicità così estrema, che per isfuggirsene, quasi vorrebbero cambiare la loro sorte con quella di qualsivoglia altro essere, quantunque ai proprii occhi non punto desiderabile per sè medesima. Un essere dotato di facoltà più elevate richiede di più per essere felice, è probabilmente capace di sofferenze più acute, ed è certo accessibile al dolore in più gran numero di punti che non sia un altro essere di tipo inferiore; ma non ostante queste maggiori soggezioni, esso non può giammai desiderare veramente di discendere in quello che co-

nosce essere un grado più basso di esistenza. Di siffatta repugnanza noi possiamo dare quella spiegazione che più ci talenta; possiamo ascriverla ad orgoglio — nome questo che indistintamente si dà a taluni dei più alti come dei più bassi sentimenti di cui l'umanità è capace — possiamo attribuirla all'amore della libertà e della indipendenza personale, invocazione questa che presso gli stoici fu uno dei mezzi più potenti per inculcarla; possiamo infine ascriverla all'amore del potere, o all'amore delle emozioni, chè entrambi questi entrano a comporlo; ma la sua denominazione più propria è questa: un senso di dignità, che tutti gli esseri umani possiedono o in una o in altra forma, ed in una tal quale proporzione, benchè in niun modo costante, corrispondente alle loro facoltà più elevate.

La qual dignità è una parte così essenziale della felicità di quelli in cui si radica fortemente, che niuna cosa la quale venga a contrastarle, possa, tranne in qualche caso momentaneo, essere oggetto di brama per essi. Chiunque suppone che questa preferenza abbia luogo col sacrificio della felicità, che l'essere superiore

in circostanze pressochè analoghe non sia più felice che l'inferiore, confonde le due idee assai differenti della felicità e dello appagamento.

Egli non è contrastabile che l'essere, le cui attitudini al godimento son basse, debbe avere maggior probabilità di ottenerle soddisfatte, ed un essere di doti elevate deve sempre sentire che ogni felicità cui possa intendere, nell'ordine mondiale com'è costituito, sia ognora imperfetta. Ma esso può apprendere a tollerarne le imperfezioni, seppure al tutto non sono incomportabili, e queste poi non gli faranno invidiare gli esseri che in fatto sono bensì ignari delle imperfezioni, ma unicamente perchè non conoscono affatto il bene che da quelle imperfezioni viene caratterizzato. Meglio è l'essere una creatura umana insoddisfatta che un majale soddisfatto; meglio esser Socrate insoddisfatto che un pazzo contento. E se il pazzo e il majale hanno diversa opinione, gli è perchè essi non conoscono che un lato solo della questione. Gli altri al contrario li conoscono entrambi.

Può muoversi l'obbiezione, che molti i quali sono capaci di piaceri più nobili, qualche volta sotto l'influenza della ten-

tazione, accade che li pospongono ai men nobili.

Ma ciò è perfettamente compatibile con un compiuto apprezzamento della superiorità intrinseca dei piaceri più nobili. Spesso gli uomini, per la debolezza del loro carattere eleggono il meno buono, quantunque lo conoscano benissimo essere meno apprezzabile; e ciò non meno quando la scelta ha luogo tra due piaceri corporali, come allora che cade tra l'uno che sia intellettuale e l'altro corporeo. Essi seguono i diletti sensuali col danno della salute, quantunque conoscano appieno che la sanità è un bene assai maggiore.

Si può inoltre obbiettare che molti di coloro che cominciano con nutrire giovanile entusiasmo per tutto che è generoso, come si avanzano negli anni cadono nella indolenza e nell'egoismo. Ma io non credo che quelli i quali subiscono questo cambiamento, invero assai comune, volontariamente eleggano la sorta più bassa di piaceri a preferenza della più elevata. Io reputo che prima ch'essi si dedichino esclusivamente all'una sorta, essi sono già fatti inetti all'altra. La capacità dei più nobili sentimenti, nella maggior parte delle nature,

è una pianta assai tenera, di leggieri adduggiata, e non solo da ostili influenze ma dal mero difetto di nutrimento; e nel più gran numero dei giovani rapidamente sen muore, se le occupazioni alle quali la loro condizione li ha portati, e la società in cui si trovano gittati, non sono atte a tenere in esercizio quella capacità più elevata. Gli uomini perdono le alte aspirazioni siccome perdono i gusti intellettuali, per mancanza di tempo o di opportunità a dedicarvisi; e così si dànno a piaceri più bassi, non già perchè essi deliberatamente li preferiscano; ma per essere gli unici ai quali abbiano ancora accesso, o gli unici ch'essi sieno tuttora capaci di godere. Potrebbe dubitarsi se chiunque sia rimasto egualmente suscettibile ad amendue le classi di piaceri, con perfetta cognizione e calma, preferisca i più bassi; ancorachè molti, in ogni età, siensi ingegnati con inefficaci tentativi di combinare gli uni cogli altri.

Da questo verdetto dei soli giudici competenti io comprendo che non vi può essere appello. Nella questione di sapere quale di due piaceri meriti più d'esser desiderato, o quale dei due modi di esistenza gratifichi meglio i sentimenti, astrazion fatta dai

suoi attributi morali, e dalle sue conseguenze, il giudizio di coloro i quali si sa aver esperienza dell'uno e dell'altro, o se essi non sono d'accordo, il giudizio della maggioranza di essi, deve ammettersi come definitivo. E qui si ha da esitare tanto meno nell'accettare questo giudizio rispetto alla qualità dei piaceri, dappoichè non havvi altro tribunale a cui aver ricorso, neanche ove non sia questione che di quantità.

Qual mezzo vi ha di determinare qual sia più acuto fra due dolori, o più intenso fra due piaceri, se non il suffragio generale di quanti hanno pratica degli uni e degli altri? Nè i piaceri, nè i dolori sono omogenei, e il dolore è sempre eterogeneo col piacere. Che si ha per decidere se un dato piacere sia degno di venir procacciato a costo di un dato dolore, se si toglie il sentimento e il giudizio degli esperti?

Quando perciò quei sentimenti e quei giudizi dichiarano che i piaceri derivanti dalle facoltà più elevate, a parte ogni questione d'intensità, sono nel *genere* preferibili a quelli di cui la natura animale, priva dalle dette facoltà più elevate, è suscettibile, quei sentimenti e quei giu-

dizi, dico io, in questo soggetto hanno dritto a quella medesima considerazione.

Mi sono fermato sopra questo punto, perchè costituisce una parte necessaria di un concetto perfettamente giusto dell'utile, o della felicità, considerato come la regola direttiva della condotta umana. Non è però affatto condizione indispensabile all'accettazione dell'insegna dell'utilitarismo, perchè tale insegna non è la massima felicità dell'agente medesimo, ma la più gran somma di felicità in complesso, e quando pure possa dubitarsi se un carattere generoso sia sempre il più felice per effetto della sua generosità, non vi è luogo a dubbio in questo che egli rende i suoi simili più felici, e che in generale la società è quella che immensamente vi profitta. Quindi, l'utilitarismo non potrebbe raggiungere i suoi fini che colla coltivazione universale della nobiltà di carattere, quand'anche ogni individuo non venisse beneficato che dalla nobiltà di carattere degli altri, e la sua propria, per quanto riguarda la felicità, non fosse che una pura deduzione dal profitto. Ma il solo enunciare una siffatta assurdità rende superflua ogni confutazione.

Secondo il principio della massima felicità, come sopra è chiarito, il fine ultimo, per rispetto, e a cagione di cui tutte le altre cose sono desiderabili (o si consideri il nostro bene proprio, o quello degli altri), è una esistenza esente quanto è possibile da dolori, e ricca quanto più si può di godimenti, tanto per quantità come per qualità; e la prova della qualità, e la regola per misurarla in confronto della quantità, è la preferenza data da coloro che per le avute opportunità della esperienza, (al che devonsi aggiungere le abitudini loro di percezione e di osservazione individuale) sono meglio forniti di mezzi atti alla comparazione.

Questo essendo per gli utilitari, il fine delle azioni umane, è necessariamente anche, dirò così, l'insegna della moralità, la quale pertanto può farsi consistere nelle regole e nei precetti della condotta umana, mediante la cui osservanza una esistenza tale come fu descritta può essere, al più alto grado ottenibile, assicurata a tutta quanta l'umanità; e non a questa sola, ma, per quanto il consenta la natura delle cose, a tutta intera la creazione senziente.

Contro questa dottrina però, sorge un'al-

tra classe di contraddittori i quali dicono che la felicità, sotto qualsivoglia forma, non può essere lo scopo razionale della vita e delle azioni umane; perocchè anzitutto non è conseguibile, ed essi chiedono con disprezzo: o che diritto hai tu di esser felice? Questa domanda il Carlyle la rincalza soggiungendo: che diritto, poco fa, avesti tu pur anco di *esistere?*

Poi aggiungono, che gli uomini possono fare *senza* felicità; che ogni nobile creatura umana ha provato questo, e non sarebbe altrimenti potuta divenir nobile che apprendendo le lezioni dell'*Entsagen*, (1) le quali lezioni imparate e praticate, affermano essi, costituiscono il principio e la condizione necessaria ad ogni virtù.

La prima di queste obbiezioni andrebbe dritto alla radice, se fosse fondata; perchè se tutti gli uomini non possono sperare felicità, il conseguimento di questa non può certo essere lo scopo della moralità, o di qualsivoglia condotta razionale. Tuttavia anche in tale supposto, qualche cosa potrebbesi pur dire in favore dell'utilitarismo;

(1) In tedesco suona: rinunzia, abnegazione.

giacchè l'utile include non solo la ricerca della felicità, ma la prevenzione e il temperamento della infelicità, e quando pure il primo di tali fini fosse chimerico, vi sarebbe tanto più grande campo e più imperioso bisogno pel secondo, infino a che almeno il genere umano crederà conveniente di vivere, e non avrà ricorso a quell' atto simultaneo di suicidio, che in certe condizioni ci raccomanda il Novalis.

Quando pertanto, si asserisce in modo così positivo essere impossibile che la vita umana abbia ad esser felice, tale asserzione, se non si può dire una sottigliezza verbale, è almeno una esagerazione. Se per felicità s'intende una continuità di eccitamento gradevole al sommo, è abbastanza chiaro che ciò è impossibile. Uno stato di gioiosa esaltazione non dura che pochi momenti, o in talun caso, e con qualche intermissione, per ore o giorni, ed è l'accidentale, splendido sfolgorare della gioia, non la sua fiamma assidua e permanente. Di questo erano perfettamente conscii i filosofi i quali insegnarono la felicità essere lo scopo della vita, nè più nè meno che quegli altri che li ingiuriavano. La felicità ch'essi intendevano non indicava una vita

intera di estasi, ma momenti di estasi in una esistenza composta di pochi e transitorii dolori, di molti e svariati piaceri, con un predominio deciso degli attivi sui passivi, e avente a fondamento del tutto, il principio di non ripromettersi dalla vita più ch' essa non sia capace di accordarci.

Una esistenza così costituita, a quelli i quali ebbero tanta fortuna di conseguirla, è pur sempre sembrata degna del nome di felicità. Ed essa è anche oggi la sorte di molti, per tratti abbastanza lunghi della lor vita. La difettosa educazione, e i difettosi ordinamenti sociali del presente sono i soli ostacoli effettivi a che quella possa venir conseguita da quasi tutti.

Gli oppositori forse dubiteranno se gli uomini, quando fossero istrutti a considerare la felicità come lo scopo della vita, se ne starebbero contenti di una porzione così moderata. Ma una gran parte della umanità si è pure accontentata di assai meno. I costituenti principali di una vita soddisfatta sembrano esser due; tranquillità ed eccitamento, l'uno e l'altro dei quali per sè solo è spesso trovato insufficiente all'uopo. Parecchi, come godono di molta tranquillità. trovano di poter essere sod-

disfatti con pochissimi piaceri; parecchi invece mediante grandi eccitamenti, sentono di potersi assoggettare a molti dolori.

Certo, in sè non havvi alcuna impossibilità di far capace anche la massa dell'umanità di unire l'uno coll'altro; giacchè amendue sono tutt'altro che incompatibili essendo in naturale colleganza, e il prolungamento dell'uno è una preparazione, un risvegliamento di desiderio del l'altro. Solamente coloro in cui la indolenza è divenuta vizio, non desiderano eccitamento dopo un intervallo di riposo; e solamente coloro pei quali il bisogno di eccitamento è una malattia, sentono la tranquillità che tien dietro all'eccitamento noiosa e insipida, e non già gradevole in proporzione diretta dello eccitamento che la precedette.

Quando la gente ch'è discretamente fortunata nelle proprie condizioni esteriori non trova nella vita godimento bastante per trovar questa apprezzabile, la cagione ne è in generale il non curarsi punto d'altri che di sè medesima. Per quelli che non nutrono affezioni nè nell'ordine privato nè nel pubblico, gli eccitamenti della vita sono assai ristretti, e in ogni caso

sminuiscono di valore man mano che si appressa il tempo in cui tutti gl'interessi egoistici hanno a troncarsi colla morte; mentre coloro i quali lasciano dietro di sè oggetti della propria affezione, e specialmente quelli che abbiano anche coltivato un sentimento di fratellanza consertato agl'interessi collettivi della umanità, mantengono così viva sollecitudine per la vita alla vigilia stessa della morte, come nel vigore della gioventù e della salute.

Subito accosto all'egoismo, la causa capitale per cui la vita è fatta insoddisfacente, è il difetto di coltura intellettuale.

Un intelletto coltivato — non intendo già quello d'un filosofo, ma un intelletto a cui siensi dischiuse le sorgenti della scienza, e che abbia imparato, in un grado discreto, ad esercitare le proprie facoltà — trova fonti inesauribili d'interessi che lo circondano d'ogni intorno; negli oggetti della natura, nei portenti dell'arte, nelle creazioni della poesia, nei fatti della storia, nelle vie della umanità passata e presente, e nelle speranze dell'avvenire.

Si può bene divenire indifferente a tutto ciò, e anche senz'averne esaurito una infinitesima parte; ma solo allora quando

non si è avuto fin da principio alcun interesse in tutte queste cose, e non si è cercato in esse che il soddisfacimento della mera curiosità.

Or bene, non vi è assolutamente ragione alcuna nella natura delle cose perchè un certo grado di coltura intellettuale bastante a dare un interesse illuminato per quegli oggetti di contemplazione, non abbia ad essere il retaggio di ognuno che nasca in paese civile. Non havvi poi punto una inerente necessità che un essere umano debba essere un gretto egoista, spoglio di ogni sentimento, di ogni cura, tranne quelle che si accentrano nella sua misera individualità. Qualche cosa a gran pezza superiore a ciò è abbastanza comune anche oggi, per dare ampia arra di quanto la specie umana può divenire. Sincere affezioni private, e verace interesse al pubblico bene, sono possibili, benchè non in egual misura, in ogni uomo rettamente educato. In un mondo nel quale tanto vi è cui mettere affetto, tanto da godere, e tanto anche da correggere e migliorare, ognuno che possegga questa discreta somma di requisiti intellettuali e morali, è perciò capace di una esistenza da potersi

chiamare invidiabile; e seppure tal persona, a causa di cattive leggi, o di soggezione al volere altrui, vien privata della libertà di usare delle fonti di felicità che sarebbero a sua portata, non mancherà di trovare questa esistenza invidiabile, s'ella sfugge ai mali positivi della vita, grandi sorgenti di sofferenze dell' animo e del corpo, come sarebbero l'indigenza, le malattie, l'ingratitudine, gl'inganni, e la perdita prematura di oggetti delle nostre affezioni.

Il nodo principale del problema sta quindi nella lotta con questa calamità, da cui raro è poter isfuggire al tutto, e che, come sono oggidì le cose, non possono ovviarsi, e spesso ancora non si possono mitigare in modo sensibile. Ma niuno è il quale possa ragionevolmente dubitare che la più parte dei grandi mali effettivi di questo mondo non sieno per sè rimovibili, e continuando a migliorare le condizioni umane, non vengano in fine ad essere ridotte in istretti limiti. La miseria presa in ogni senso che implichi sofferenza, può venire compiutamente tolta di mezzo dalla saggezza della società, congiunta al buon senso ed alla provvidenza degli individui.

Anche i più ribelli fra i nemici nostri, le malattie, possonsi in infinito ridurre a proporzioni sempre minori col mezzo di una buona educazione fisica e morale, e del proprio governo individuale contro le influenze perniciose; mentre i progressi della scienza ci promettono in avvenire di riuscire a conquisti più diretti sopra questo inesorabile avversario. Ed ogni avanzamento in quella direzione ci libera non solo da taluno dei casi i quali troncano la nostra vita, ma, ciò che ci preme anche più, da quelli pure che ci privano degli esseri in cui la nostra felicità può starsi racchiusa.

Quanto a vicissitudini di fortuna, e ad altre contrarietà inerenti alle circostanze temporali, queste sono principalmente l'effetto o di grandi imprudenze, di brame sregolate, o di cattive, imperfette istituzioni sociali. In una parola, tutte le grandi sorgenti delle sofferenze umane sono in alto grado, alcune anzi intieramente, vincibili colla industria dell'uomo; e quantunque la loro rimozione riesca dolorosamente tarda, — quantunque un lungo ordine di generazioni perisca sulla breccia prima che la vittoria sia assicurata, e d'al-

tra parte questo mondo potrebbe facilmente ottenerla, se non mancassero la volontà e il sapere; — pure ogni mente dotata di mediocre intelligenza, e così generosa da sostenere la sua parte quand'anche piccola e non preclara, saprà trarre un nobile godimento nella battaglia stessa, alla quale non vorrebbe sottrarsi ad alcun prezzo lasciandosi corrompere dalle promesse dell'egoismo.

E questo conduce alla vera estimazione di quanto ci vengono dicendo gli avversarii circa la possibilità e il dovere d'apprendere a vivere senza felicità. Certo si può fare senza felicità; e questo si fa involontariamente dai diciannove ventesimi dell'umanità anche oggi in quelle parti del mondo che sono meno immerse nel barbarismo; spesso ancora si fa volontariamente dall'eroe o dal martire, per amore di qualchecosa che s'apprezzi più altamente che la felicità individuale.

Ma questo *qualchecosa*, che è mai, se non la felicità degli altri, oppure qualcuno dei requisiti della felicità?

È generoso l'esser capace di rinunziare intieramente alla propria parte di felicità, od alle sue possibilità; ma, in fine, que-

st'abnegazione ha pur da avere qualche scopo; essa non è scopo a sè stessa, e se ci si dice esser suo fine non la felicità, ma la virtù, la quale debbe preferirsi alla felicità, io chiedo allora: si farebbe il sacrificio, se l'eroe o il martire non credessero con ciò di ottenere per gli altri l'immunità da simile sacrificio? Si farebbe se pensassero che la rinuncia alla propria felicità non fruttasse ad alcuno de' loro simili, e non variandone la condizione, li lasciasse, com'essi, nella condizione di chi ha rinunciato alla propria felicità? Onore a quelli che hanno il coraggio di rinunciare ai godimenti individuali, quando colla loro abnegazione contribuiscano degnamente ad accrescere la somma della felicità del mondo, ma chi rinuncia, o professa di rinunciare per qualsivoglia altro fine, non merita più ammirazione dell'ascetico salito in cima alla colonna. Egli può essere benissimo un esempio vivente di quel che l'uomo *possa* fare, non certo di quel che *debba*.

Quantunque solo in condizioni molto imperfette degli ordinamenti sociali sia vero che non si possa servir meglio alla felicità degli altri, che coll'assoluto sacri-

fizio di sè stessi, pure fino a che il mondo si troverà in quello stato così imperfetto, ne convengo pienamente: la prontezza di fare simile sacrifizio è la virtù più elevata che possa trovarsi nel cuore umano. Aggiungo ancora, che, in tali condizioni della società, per quanto possa ritenersi paradossale la mia asserzione, l'attitudine cosciente di poter fare senza felicità porge la migliore arra di conseguire quella felicità che è ottenibile. Perocchè nulla, all'infuori di quella coscienza, può innalzare l'uomo sopra le vicende della vita facendogli sentire che, imperversino pure la sorte e la fortuna, queste non han balìa di soggiogarlo; e ciò, come si è da lui sentito, lo fa libero da ogni eccesso di ansietà riguardo ai mali della vita, e lo abilita, come più d'uno stoico dei peggiori tempi dell'impero romano, a coltivare nella tranquillità le sorgenti di soddisfazione che gli sono accessibili, senza renderlo inquieto sulla loro durata, o sulla loro fine inevitabile.

Frattanto non cessino gli utilitarii di proclamare la moralità dell'abnegazione come un possesso il quale appartiene loro così a buon diritto, quanto agli stoici od

ai trascendentalisti. La morale utilitaria riconosce negli esseri umani la facoltà di sacrificare il proprio maggior bene per quello degli altri; unicamente si rifiuta di ammettere che il sacrificio sia in sè un bene. Un sacrificio che non accresca, o non tenda ad accrescere la somma totale della felicità, la morale utilitaria lo considera come sprecato. L'unica abnegazione a cui essa applaude, è la devozione alla felicità, o ad alcuno dei mezzi della felicità degli altri; o del genere umano collettivamente, o degli individui nei limiti imposti dagl'interessi collettivi della umanità.

Debbo ripetere quello che gli oppositori dell'utilitarismo di rado ci fanno la giustizia di confessare: che la felicità, la quale costituisce l'insegna utilitaria di ciò che è giusto nella nostra condotta, non è la felicità particolare dell' agente, ma quella di tutti insieme. Tra la sua propria felicità e quella degli altri, l'utilitarismo richiede che l'agente sia così strettamente imparziale al pari di uno spettatore disinteressato e benevolo.

Nell'aurea massima del Nazareno noi troviamo tutto intero lo spirito dell'etica

utilitaria. Fare come si vorrebbe che si facesse a noi, e amare il prossimo come noi stessi; ecco la perfezione ideale della morale utilitaria.

Quali mezzi di approssimarsi al massimo possibile a questo ideale, l' utilità esigerebbe dapprima, che le leggi e gli ordinamenti sociali dovessero porre la felicità, o (parlando con linguaggio pratico) l'interesse di ogni individuo, per quanto più si può, in armonia cogli interessi della universalità; e in secondo luogo, che la educazione e l' opinione, le quali hanno vasta potenza sul carattere umano, dovessero adoperare la loro potenza in guisa da stabilire nella mente di tutti gl'individui un' associazione indissolubile tra la propria felicità e il bene dell'universale; specialmente tra la loro felicità individuale e la pratica di tali modi di condotta, sì negativi che positivi, quali prescrive riguardo alla felicità universale; per guisa che non solo l'individuo sia incapace di concepire la possibilità di essere felice mediante una condotta contraria al bene generale, ma ancora in guisa che in ogni individuo uno dei motivi abituali di agire possa essere un impulso diretto a promuovere

il bene generale, e che i sentimenti a tale impulso connessi possano riempiere larga e precipua porzione dell'esistenza sensitiva di ogni essere umano.

Se i contraddittori della moralità utilitaria, se la rappresentassero alla mente in questo suo vero carattere, io non so quale pregio posseduto da qualsivoglia altra morale essi potrebbero trovarvi mancante, quale più bello e più sublime sviluppo della natura umana possano supporre venga caldeggiato da un'altra dottrina etica; o su quale molla, celata agli utilitari, altri sistemi facciano assegnamento per dar moto ed effetto ai loro propositi.

Non tutti gli oppositori dell' utilitarismo si possono però accusare di rappresentarlo sotto una luce sfavorevole. Al contrario, fra gli altri, quelli che hanno press'a poco un'idea giusta del carattere disinteressato dell'utilitarismo, talvolta imputangli di avere una insegna troppo alta per l' umanità. Essi dicono che gli è esigere troppo, volere che la gente debba ognora agire nell'intento di promuovere gl'interessi della società.

Ma questo è mal comprendere che cosa sia

un'insegna di morale, e ad un tempo confondere la regola dall'azione col suo motivo. È dell'instituto dell' etica il farci conoscere i nostri doveri, o con qual mezzo possiamo apprenderli; ma nessun sistema di etica richiede che l'unico motivo di tutto quanto facciamo debba essere un sentimento di dovere; al contrario, novantanove per cento le nostre azioni provengono da altre cagioni, e giustamente sono compiute, se la regola del dovere non le condanna. È la maggiore ingiustizia verso l'utilitarismo il fare di questo malinteso particolare un fondamento di obbiezione, in quanto che i moralisti utilitarii hanno dinanzato quasi tutti gli altri nell' affermare che il motivo non ha che fare colla moralità dell' azione, quantunque ci entri per di molto nel merito dell'agente. Chi salva un suo simile dall'annegare, fa ciò che è moralmente giusto, tanto nel caso che vi si sia determinato per sentimento di dovere, quanto per la speranza di una ricompensa; chi tradisce l'amico che si fida di lui, è colpevole di un delitto, anche quando suo scopo sia stato di servire un altro amico cui pro-

fessi grandi obblighi (1). Ma parlando unicamente di azioni fatte per motivo di dovere, e in diretta obbedienza al principio, ella è una mala intelligenza del modo di pensare degli utilitarii, il concepirlo come implicante che gli uomini debbano fissare la

(1) Un avversario, di cui è grato il riconoscere le prestantissime doti di mente e di cuore (il rev. *J. Llewellyn Davies*), ha opposto a questo punto: — Sicuramente la giustizia o l'ingiustizia del salvare un uomo dall'annegarsi dipende molto dal motivo per cui ciò si fa. Supponiamo che un tiranno, come il suo nemico siasi gittato in mare per iscappargli, lo salvi dall'annegare, semplicemente per potergli poi infliggere le più squisite torture, o che chiarirebbe la questione, il chiamare tale azione « giustamente morale? » O supponiamo di nuovo, secondo una delle principali illustrazioni delle ricerche etiche, che un uomo tradisca una confidenza ricevuta da un amico, perchè l'effettuazione di essa danneggerebbe grandemente quello stesso amico, o alcun altro che gli appartenga, vorrebbe l'utilitarismo che si chiamasse questo tradimento « un delitto, » nè più nè meno che se fosse stato fatto pei motivi più bassi?

Io rispondo che colui il quale salva altri dall'annegare per torturarlo di poi, non differisce solo nel motivo impellente, da chi faccia lo stesso, ma però per dovere di benevolenza; l'atto medesimo è per sè differente. Il salvamento dell' individuo,

mente sopra una generalità così vasta come il mondo, o la società in complesso. La grande maggioranza delle buone azioni sono intese, non al vantaggio della società, ma a quello degli individui, del quale il bene della società si compone; e i pensieri dell'uomo più virtuoso in tali occasioni non

nel caso supposto, non è che il primo passo ad un altro atto assai più atroce che il lasciarlo annegare. Se il *Davies* avesse detto: la giustizia o la ingiustizia del salvare un uomo dall'annegare dipende molto « non dal motivo, ma dalla *intenzione* » nessuno degli utilitarii sarebbe in disaccordo con lui. Ma il signor *Davies*, per un'equivoco troppo comune per non essere al tutto veniale, ha confuso in questo caso le disparatissime idee del *motivo* e dell'*intenzione*. Non v'ha punto che gli utilitari (e Bentham segnatamente) si sien dati maggior pena d'illustrare, che questo. La moralità dell'azione dipende interamente dalla intenzione, cioè da quello che l'agente *vuol fare*. Ma il motivo, cioè il sentimento che lo fa agire a quel modo, se nell'atto non fa differenza, non ne fa nella moralità; quantunque costituisca una grande differenza nella nostra estimazione morale dell'agente, specialmente se indichi una buona o mala *disposizione* abituale, una propensione di carattere da cui probabilmente sieno per nascere azioni utili, o perniciose.

(*Nota dell'Autore*).

han d'uopo di trascendere oltre le persone interessate, tranne per quanto è necessario ad assicurare sè medesimo, che nel vantaggiarle, egli non viola i diritti — cioè le aspettazioni legittime e autorizzate — di alcuno.

L'accrescimento della felicità è, secondo l'etica utilitaria l'oggetto della virtù; le occasioni in cui un uomo (eccetto una su mille) è in grado di far questo in grandi proporzioni; in altre parole, di essere un benefattore del pubblico, non sono che eccezionali; ed in queste occasioni sole vien chiamato a considerare la pubblica utilità; in ogni altro caso l'utile privato, l'interesse o la felicità di certe poche persone, ecco tutto ciò cui egli debbe attendere. Soli coloro le cui azioni si estendono ad influire sulla società in generale, hanno di mestieri d'interessarsi abitualmente ad un oggetto sì vasto. Nel caso invero di astensioni — da cose che la gente tralascia di fare, per considerazioni morali, benchè le conseguenze nel caso particolare potessero riuscire benefiche — sarebbe indegno di un agente ragionevole il non esser consapevole che l'azione appartiene ad una classe, tale,

per cui, se venisse praticata generalmente, riuscirebbe del pari generalmente perniciosa, e che questo è il motivo dell'obbligo che egli ha di astenersene. La somma dei riguardi all'interesse pubblico, la quale è implicata in questa ricognizione, non è più grande di quella che sia richiesta da ognuno dei sistemi morali, perocchè tutti unanimi ingiungono di astenersi da checchè sia manifestamente pregiudicievole alla società.

Le medesime considerazioni valgono contro un altro rimprovero alla dottrina utilitaria, fondato sopra una misconoscenza anche più grande dello scopo di un'insegna di moralità, e del vero significato delle parole: giusto e ingiusto. Si afferma sovente che l'utilitarismo rende gli uomini freddi e privi di simpatie; che ne agghiaccia i sentimenti morali verso gl'individui; e che unicamente pone loro innanzi l'arida e rigida considerazione delle conseguenze delle azioni, non facendo entrare nelle loro estimazioni morali le qualità da cui quelle azioni dimanano. Se l'asserzione significa ch'essi non permettono che il loro giudizio rispetto alla giustizia di un'azione soffra influenze dalle loro opinioni circa le qualità della persona che la commette, questo è

un rimprovero non già contro l'utilitarismo, ma contro il non avere affatto alcuna insegna morale; perchè certamente nessuna dottrina etica conosciuta decide della bontà di un'azione dall'essere commessa da una persona buona o cattiva, tanto meno perchè sia compiuta da una persona amabile, valorosa, benevola, o tutt' al contrario. Siffatte considerazioni sono rilevanti, non per la estimazione delle azioni, ma bensì delle persone; e nella teoria utilitaria non v'ha nulla d'incomportabile col fatto che vi sieno altre cose che c'interessino nelle persone, oltre la giustizia e l'ingiustizia delle loro azioni.

Gli stoici invero, col paradossale abuso del linguaggio, il quale era parte del loro sistema, e con cui essi si sforzarono di sollevarsi sopra di ogni cosa che non fosse la virtù, si dilettavano di dire che chi possiede questa, possiede ogni cosa; ch'egli, egli solo è ricco, è bello, è re.

Ma la dottrina utilitaria non riconosce ciò nel virtuoso. Gli utilitarii sanno perfettamente che vi sono altre cose, altre qualità da desiderarsi all' infuori della virtù, e sono dispostissimi ad ammetterne tutto il pregio. Essi sanno parimenti che

un'azione giusta non indica per necessità un carattere virtuoso, e che certe azioni le quali sono biasimevoli, spesso procedono da qualità che meritano lode. E quando ciò risulta chiaro in qualche particolare contingenza, vale a modificare la loro estimazione, non certo dell'atto, ma dell'agente. Ammetto ch'essi, ciò nullameno, portino opinione che, a lungo andare, la miglior prova di un buon carattere sieno le buone azioni; e risolutamente rifiutino di considerare buona una disposizione dell'animo, la cui tendenza prevalente è quella di produrre una mala condotta. Ciò li rende impopolari presso di molti, ma la è questa una impopolarità la quale essi debbono dividere con ognuno il quale riguardi la distinzione tra il giusto e l'ingiusto sotto una vera luce; e il biasimo non è di quelli che un utilitario coscienzioso debba ansiosamente respingere.

Se quella obbiezione non significasse altro che questo: che molti utilitarii considerano la moralità delle azioni, misurata coll'insegna utilitaria, con riguardo troppo esclusivo, e non dànno conveniente importanza agli altri pregi di carattere che mirano a rendere l'uomo amabile o ammi-

revole; questo può ammettersi. Gli utilitarii che hanno coltivato i proprii sentimenti morali, ma non le simpatie, nè le percezioni artistiche, cadono in questo errore; ma così fanno pure tutti gli altri moralisti che trovinsi nelle medesime condizioni. Quello che può allegarsi a scusa di questi ultimi giova parimente ai primi, vale a dire, che se vi ha ad essere errore, gli è meglio che sia da quel lato. Come cosa di fatto, possiamo affermare che fra gli utilitarii come fra i seguaci di altri sistemi, vi ha una perfetta gradazione di rigidezza e di rilassamento nell'applicazione dei loro principii; alcuni sono anche rigorosi come veri puritani, mentre altri sono tanto indulgenti quanto puossi desiderare da un peccatore, o da un sentimentalista.

Ma nel complesso, una dottrina la quale pone innanzi eminentemente l'interesse che l'umanità ha di reprimere e prevenire ogni condotta che violi la legge morale, ragionevolmente non può ritenersi inferiore a niun'altra nel rivolgere la sanzione dell'opinione contro tali violazioni.

Egli è vero, la questione: che cosa è che viola la legge morale? è una questione su di cui quelli che riconoscono altre insegne

di moralità probabilmente in più d'un luogo dissentiranno. Ma la differenza d'opinioni non venne dapprima introdotta nel mondo dell'utilitarismo, mentre poi questa dottrina fornisce, se non sempre un modo facile, almeno, in ogni evento, intelligibile, anzi, per così dire, tangibile, per risolvere tali discrepanze.

Non sarà superfluo di notare ancora poche altre delle comuni erronee concezioni dell'etica utilitaria, anche quelle stesse che sono così ovvie e grossolane sì che sembrerebbe impossibile ad ogni persona sincera ed intelligente di potervi cadere; giacchè uomini, dotati pure di considerevoli pregi della mente, spesso si dànno così poco fastidio di comprendere la portata di un'opinione contro la quale nutrano un pregiudizio, e in generale tutti siamo sì poco avveduti del difetto che è questa ignoranza volontaria, per cui gli equivoci più volgari delle dottrine morali s'incontrano di continuo nei ponderati scritti di persone che hanno le maggiori pretensioni a elevatezza di principii ed erudizione filosofica. Non di rado ci avviene di udire riprovata la dottrina utilitaria come atea. Se fosse necessario di dire qual-

cosa contro tale mera asserzione, potrebbesi affermare che la questione dipende dall'idea che ci siamo formati del carattere della Divinità. S'egli è vero che Iddio desideri sopra ogni cosa la felicità delle sue creature, l'utilità non solo non è punto una dottrina atea, ma assai più profondamente religiosa di ogni altra. Se si dice che l'utilitarismo non riconosce la volontà rivelata da Dio come legge suprema della morale, io rispondo, che un'utilitario il quale creda nella bontà perfetta e nella saggezza di Dio, necessariamente crede che qualunque cosa Iddio abbia pensato conveniente di rivelare intorno alla morale, debbe nel massimo grado soddisfare le esigenze della utilità. Ma altri, all'infuori degli utilitari, sono stati d'opinione che la rivelazione cristiana sia intesa, e adatta ad informare i cuori e le menti dell'umanità ad uno spirito che dovrebbe farle capaci a trovare di per sè quel che è giusto, e renderle proclivi a praticarlo come lo ritrovano, piuttosto che di palesar loro, tranne in modo assai generale, che cosa esso sia; e che ci abbisogni una dottrina morale, da seguirsi con gran cura, per *interpretarci* il volere di Dio. Se sia esatta questa opinione,

è qui superfluo di discutere; poichè qualunque aiuto la religione sì naturale che rivelata, possa somministrare alle investigazioni dell'etica, esso rimane accessibile tanto al moralista utilitario quanto ad ogni altro. Egli se ne può giovare come d'una testimonianza divina per constatare il vantaggioso o il pregiudicevole di qualsivoglia data serie di azioni, e ciò collo stesso diritto con cui altri se ne possano valere per indicare una legge trascendentale, che non abbia connessione coll'utilità o col benessere.

L'utilitarismo è spesso ancora stimmatizzato come immorale dandogli il nome di dottrina della *convenienza*, e avvalendosi dell'uso popolare di questo vocabolo per contrapporlo al principio. Ma la convenienza nel senso in cui si oppone al giusto, in generale significa ciò che è spediente agl'interessi particolari dell'agente medesimo; come quando un ministro sacrifica gl'interessi del proprio paese per conservarsi il portafoglio. Quando accade che significhi qualcosa di meglio, vuol dire quello che è conveniente per qualche oggetto immediato, o qualche scopo temporario, ma che viola una regola la cui osservanza è di gran lunga più con-

veniente. In questo senso, la convenienza invece di essere una stessa cosa coll'utile, è una branca del pregiudicevole. Così, spesso sarebbe spediente, allo scopo di superare qualche momentaneo imbarazzo, o di ottenere qualche cosa immediatamente utile a noi stessi o ad altri, di dire una menzogna. Ma in quanto la coltura in noi stessi di un delicato sentimento per la veracità, è fra le più utili, e l'affievolirsi di tal sentimento è una delle cose più dannose a cui la nostra condotta possa essere mezzo; e in quanto che taluna deviazione anche non intenzionale dalla verità, fa di molto indebolire la fidanza nelle umane asserzioni, la quale è non solo uno de' precipui sostegni di tutto il benessere presente, ma colla sua deficienza, più d'ogni altra cosa, fa arretrare la civiltà, la virtù e tutto su cui in gran parte si appunta la felicità umana; noi sentiamo che la sua violazione di una regola di convenienza così trascendente, per un vantaggio momentaneo non è punto spediente, e che colui il quale per una convenienza sua o d'altri, fa quello che da lui dipende per privare l'umanità di un tal bene, ed infliggerle quel male che si contiene nella maggiore o minore

confidenza che si possa riporre nella parola l'un dell'altro, agisce come uno de' peggiori nemici della società.

Pure, che anche questa regola, per quanto sacra ella sia, possa ammettere eccezioni, è riconosciuto da tutti i moralisti; e la principale di esse ha luogo quando il celare qualche fatto (come un'informazione ad un malfattore, o cattive notizie ad una persona pericolosamente ammalata) può salvare un individuo (specialmente poi se altri che noi medesimi), da un male grave ed immeritato, e quando il nascondimento può effettuarsi solo colla negazione. Ma a volere che la eccezione non si possa estendere oltre il bisogno, e porti il minor effetto possibile quanto allo affievolire la fiducia nella sincerità, dovrebbesi constatarla, e definirne possibilmente i limiti; e se il principio utilitario serve a qualche cosa, deve giovar a ponderare rispettivamente queste utilità in conflitto, e segnare il campo ove l'una e l'altra prevalga.

Rispondono ancora gli avversarii che manca il tempo prima dell'azione per calcolare e ponderare gli effetti di una maniera di condotta rispetto alla felicità generale. Questo equivarrebbe del tutto al

dire che è impossibile dirigere la nostra condotta col cristianesimo, perchè non vi è tempo ad ogni occasione, in cui qualcosa abbia a farsi, di leggere da capo a fondo il Vecchio e il Nuovo Testamento. La risposta alla obbiezione è, che vi è stato ampiamente il tempo, cioè nientemeno che la intera durata del genere umano infino ad oggi. Durante tutto questo tratto l'umanità ha appreso dall' esperienza dove tendano delle azioni, e da questa esperienza dipende ogni prudenza come ogni moralità della vita. Si parla come il cominciamento di questo corso di esperienza infino ad oggi fosse tolto di mezzo, e il momento in cui taluno si senta tentato ad aver che fare colla persona o colla proprietà altrui, debba cominciare col considerare dapprima se l'omicidio e il furto sieno perniciosi alla felicità umana. Anche in tale ipotesi io non reputo che quel cotale sarebbe per trovare molto dubbia la quistione; ma, in ogni caso, ormai la è altro che sciolta per lui!

È una mera supposizione capricciosa che, se l'umanità concordasse nel considerare l'utile come la prova della moralità, essa rimarrebbe in disaccordo circa quello che sia in effetto utile, e non provvede-

rebbe a far insegnare alla gioventù le proprie nozioni in proposito, ed a rafforzare queste colla pubblica opinione e colle leggi.

Non è difficile il dimostrare come ogni altra dottrina morale faccia mala prova, se supponiamo contemporaneamente una ignoranza universale; ma in qualsivoglia altra ipotesi, l'umanità deve ormai essersi formate credenze positive intorno agli effetti di certe azioni sopra la propria felicità, e le persuasioni per tal via originate, sono le regole della moralità per la moltitudine, come pel filosofo finchè egli non abbia rinvenuto di meglio. Che i filosofi potrebbero far questo di leggieri, anche oggidì sopra molti argomenti, che il codice morale ricevuto non sia al tutto di diritto divino, e che l'umanità abbia ancor molto da apprendere quanto agli effetti delle azioni sulla felicità universale, io lo ammetto, o piuttosto lo assevero fermamente.

I corollarii che dimanano dal principio dell'utile, simili ai precetti di ogni arte pratica, ammettono un miglioramento indefinito, e nel progredire dello spirito umano il loro perfezionarsi si avanza pure continuamente. Ma il considerare le regole della

moralità come perfettibili, è una cosa, e il trasvolare affatto oltre i generalizzamenti intermedii, sforzandosi di saggiare ogni azione individuale direttamente col mezzo del primo principio, è tutt'altra.

È un'idea strana che il riconoscimento di un primo principio sia incompatibile col l'ammissione di altri secondarii. Se s'informa un viaggiatore del luogo del suo ultimo destino, non gli si proibisce con ciò l'uso delle pietre migliarie o di altre indicazioni della via. La proposizione che, la felicità è il fine e la mira della moralità, non significa mica che non ci abbia ad essere strada alcuna per quella destinazione, o che la gente la quale diriga a quella volta non debba essere avvisata di prendere una direzione piuttosto che un'altra.

Di vero, si dovrebbe smettere di parlare di una maniera di assurdità intorno a questo soggetto, che non sopporterebbero neanco di udire quando trattasse praticamente d'interessi effettivi. Nessuno argomenta che l'arte del navigare non sia fondata sull'astronomia, da che i naviganti non possono attendere a fare i calcoli dell'*Almanacco Nautico*. Essendo creature ragione-

voli, gli uomini si commettono al mare della vita quando le loro menti sono istrutte intorno alle questioni più frequenti del giusto e dell'ingiusto, come intorno a parecchie altre assai più difficili di saggezza o d'imprudenza. E ciò, per quanto ci è dato di prevedere, è presumibile che seguiranno a fare in avvenire.

Qualunque sia il principio fondamentale di moralità, che da noi si accetti, ci fa bisogno di principii subordinati per poterne fare l'applicazione; l'impossibilità di fare senza di questi, essendo comune a tutti i sistemi, non può fornire argomento contro alcuno di essi in particolare: ma il supporre seriamente che non si possa avere di tali principii secondarii, che l'umanità sia rimasta finora, e abbia a rimaner sempre, senza trarre conclusioni generali dalla esperienza della vita umana, è tale un'assurdità, oltre cui, come io credo, nessun'altra in fatto di controversie filosofiche non è mai giunta.

Le rimanenti opposizioni capitali contro l'utilitarismo consistono per lo più nel fargli carico delle comuni infermità della natura umana, e delle difficoltà generali che impacciano le persone coscienziose nel

tracciare il proprio cammino nella vita. Ci si dice che un utilitario sarà capace di fare del suo caso particolare un'eccezione alle regole morali, e quando si trovi sotto l'influenza di una tentazione, vedrà nell'infrazione di una regola, un'utilità più grande che nella sua osservanza. Ma l'utilità è forse l'unica credenza atta a fornirci di scuse per fare il male, e di mezzi per ingannare la nostra coscienza? Le scuse sono fornite abbondantemente da tutte le dottrine che riconoscono come un fatto dell'ordine morale la esistenza di considerazioni pugnanti; queste ammettonsi da ogni dottrina che sia stata accolta da persone di sano intelletto. Non è difetto di una credenza, ma della complicazione naturale delle faccende umane, che le regole di condotta non possono essere stabilite in modo da non ammettere eccezioni, e che difficilmente alcun genere di azioni può con sicurezza asseverarsi essere sempre obbligatorio o riprovevole. Non vi è dottrina etica che non temperi la rigidezza delle sue norme, col dare una tal quale latitudine, sotto la responsabilità morale dell'agente, per adattarsi a certe peculiarità, a certe circostanze; e in ogni dottrina,

appena è lasciata aperta questa via, ecco che l'inganno di noi stessi, e la immorale casistica vi fanno empito. Non esiste sistema morale sotto il cui impero non sorgano casi evidenti di obbligazione pugnanti. Queste sono le difficoltà reali, i nodi delle questioni, sia nella teoria dell'etica, come nella coscienziosa guida della condotta individuale.

Tali difficoltà vinconsi nella pratica con più o men grande successo, secondo la intelligenza e la virtù individuale; ma chi oserà pretendere che taluno debba essere giudicato meno capace di trattare quelle stesse difficoltà, perchè possiede un primo principio a cui i diritti e i doveri contrastantisi possano riferirsi? Se l'utilità è la prima sorgente delle obbligazioni, essa può invocarsi per decidere tra queste, quando le loro esigenze sono incompatibili. Quantunque l'applicazione del sommo criterio possa riuscire difficile, ad ogni modo gli è meglio che non averne alcuno, mentre negli altri sistemi, le leggi morali tutte quante pretendendo ad un'autorità indipendente, non vi è un arbitro investito del dritto di intervenire fra esse; le loro pretensioni alla precedenza poggiano poco meglio che

sovra sottigliezze, e quantunque determinate, come esse sono in generale, dalla non riconosciuta influenza di considerazioni utilitarie, somministrano libero campo all'azione dei desiderii personali, ed alle parzialità.

Non dobbiamo dimenticare che solo in questi casi di conflitto tra i principii secondarii si richiede debbasi aver ricorso ai primi principii. Non v'ha caso di obbligazione morale in cui qualche principio secondario non sia implicato; e se uno solo ve n'ha, di rado può veramente dubitarsi quale esso sia, da ognuno che riconosca il principio stesso.

CAPO III.

Della sanzione ultima del principio utilitario.

Si chiede spesso, e così precisamente, riguardo ad una data insegna morale: qual è la sua sanzione? quali sono i motivi per obbedirle? o più specificamente — qual è la sorgente della sua obbligazione? d'onde deriva la sua forza di obbligare?

È obbligo indispensabile della filosofia morale il dare una risposta a siffatte domande, le quali, quantunque di spesso assumano la forma di una obbiezione alla morale utilitaria, come se a questa meglio che ad ogni altra fossero opponibili, insorgono in fatto contro ogni altro sistema.

E insorgono invero quando taluno è chiamato a riconoscere una insegna, od a ri-

ferire la moralità ad una base su di cui egli non è stato uso di posarla. Perocchè la moralità popolare, quella che l' educazione e l' opinione hanno consecrata, è l'unica la quale, alla mente, si faccia sentire obbligatoria *per sè stessa*; e quando ad una persona si vuol far credere che questa moralità *deriva* la sua forza di obbligare da qualche principio generale che l' uso non ha circondato di un'aureola, quell'asserzione le sembra un paradosso, i supposti corollarii le paiono avere assai più forza obbligatoria che i teoremi originarii; insomma la struttura che sta sovra, le sembra più stabile per sè, che non quando viene appoggiata a ciò che ne vien rappresentato siccome il fondamento. Quella persona dice a sè medesima: io sento che sono obbligato di non rubare, nè uccidere, di non tradire od ingannare; ma perchè ho io obbligo di promuovere la felicità generale? Se la felicità mia propria sta riposta in qualche altra cosa, o perchè non le avrò a dare la preferenza?

Se le vedute della filosofia utilitaria sopra la natura del senso morale sono giuste, questa difficoltà si presenterà pur sempre, fino a che le influenze che formano i ca-

ratteri morali non abbiano preso il medesimo possesso del principio che han preso di alcune delle conseguenze, fino a che, col migliorarsi della educazione, il sentimento della unità coi nostri simili (come non è a dubitarsi, Cristo volle che fosse) non sarà cosi profondamente radicato nel nostro animo, e alla nostra coscienza apparirà essere al tutto una parte della nostra natura, come l'orrore del delitto in ogni persona bene educata.

Intanto tuttavia, la difficoltà non si presenta come opponibile particolarmente alla dottrina utilitaria, ma è inerente ad ogni tentativo di analizzare la moralità, e ridurla a' suoi elementi, il quale tentativo, seppure il principio non è già per sè nelle menti attorniato da tanta reverenza come qualsivoglia delle sue applicazioni, sembra pur sempre che venga a spogliarla di una parte della sua santità.

Il principio dell'utile ha, nè ci è ragione perchè non possa avere, tutte le sanzioni le quali appartengono a qualsivoglia degli altri sistemi di morale. Quelle sanzioni sono di due maniere: esterne ed interne.

Delle esterne non accade parlare diffusamente. Esse sono: la speranza di favore, e

la tema di dispiacere rispetto ai nostri simili, o al Reggitore dell' universo, insieme a quanta simpatia od affezione per essi, o di amore e di reverenza per Lui ci possa disporre a fare la volontà Sua, indipendentemente da considerazioni egoistiche. Senza dubbio, non v' ha ragione perchè tutti questi motivi di osservanza non si possano connettere alla morale utilitaria, così compiutamente, e con forza come ad ogni altra. Infatti, quelli fra i detti motivi che han relazione a' nostri simili, aderiscono certo alla dottrina utilitaria in proporzione della somma della intelligenza generale; perocchè, siavi o non siavi altro fondamento dell'obbligazione morale che la felicità generale, il fatto è che gli uomini desiderano la felicità; e per quanto imperfetta possa essere la loro propria pratica, essi desiderano e commendano ognora la condotta degli altri verso di loro medesimi, sempre che la ritengono giovevole a promuovere la propria felicità.

Riguardo ai motivi religiosi, se gli uomini credono, come molti professano, nella bontà di Dio, coloro i quali pensano che il promovimento alla felicità generale è la essenza, o anche solo il criterio del bene, neces-

sariamente debbono credere che gli è pure ciò appunto che Iddio approva. Quindi tutto il valore della ricompensa, e della punizione esteriore, sien queste fisiche sien morali, procedenti da Dio o dai nostri simili, insieme a quanta devozione disinteressata verso ognuno può capire nelle facoltà della nostra natura, conferiscono a rafforzare la morale utilitaria, nella proporzione in cui questa moralità è riconosciuta; e tanto più potentemente, quanto più l'educazione e la coltura generale vengano a collimare a tale scopo.

Questo è quanto alle sanzioni esterne.

Quanto alle sanzioni interne del dovere, qualunque possa essere la nostra insegna di questo, non può essere che una sola cosa; — un sentimento del nostro animo, una pena più o meno intensa che segue la violazione del dovere, e che nei casi più gravi, fa arretrare le nature rettamente coltivate, in faccia ad essa come da una impossibilità. Questo sentimento quand' è disinteressato, e si connette alla pura idea del dovere, e non con qualcuna delle sue forme particolari, o con taluna circostanza meramente accessoria, costituisce l'essenza della coscienza; quantunque in quel fenomeno complesso, come esiste in effetto, il sem-

plice fatto sia per lo più tutto intorno collegato a concomitanze, che dimanano da simpatia, amore, ed anche più da timore, da ogni forma di sentimenti religiosi, da ricordanze dell'infanzia e di tutta la vita passata, dall' amor proprio, dalla brama dell' altrui stima, e talvolta anche da avvilimento. Siffatta estrema complicazione è, a mio avviso, l'origine di quella sorta di carattere mistico, la quale, per una tendenza dello spirito umano di cui hannosi parecchi altri esempii, viene attribuita all'idea di obbligazione morale, e porta a credere che quest'idea non possa aderire ad altri oggetti tranne a quelli, i quali, per una supposta legge misteriosa, nella nostra presente esperienza reputiamo atti a suscitarla. Tuttavia la sua forza obbligatoria, consiste nella esistenza di una somma di sentimenti ai quali bisogna far forza per commettere ciò che violi la nostra insegna del giusto, e che, quando pure si effettui tal violazione, probabilmente s'incontrerà più tardi sotto la forma del rimorso. Qualunque sia la nostra teoria sull'origine della coscienza, questo è quanto ne costituisce la essenza.

Perciò, l'ultima sanzione di ogni mora-

lità (lasciando i motivi esteriori) essendo un sentimento soggettivo nell'animo nostro, non so vedere alcuna difficoltà per gli utilitarii, nella domanda: qual è la sanzione della vostra particolare dottrina? Si può rispondere: la stessa di tutte le altre dottrine morali, i sentimenti della coscienza umana. Indubbiamente questa sanzione non ha efficacia obbligatoria su di quelli i quali non posseggono i sentimenti cui si fa appello, ma neanco cotestoro saranno certo più obbedienti a qualunque altro principio morale che non sia l'utilitario. Su di essi non c'è moralità di sorta che faccia presa, se vengono a mancare le sanzioni esteriori.

Sta intanto che il sentimento esiste come un fatto della natura umana, e la sua realtà, e la grande potenza con cui esso è capace di agire su di quelli in cui sia stato coltivato convenientemente, sono provate dalla esperienza. Nessuna ragione si è mai portata per cui esse non possano venir cresciute con eguale intensità connessamente all'utilitarismo, come a qualsivoglia altra regola morale.

Non ignoro che vi ha una disposizione a credere che una persona la quale vegga nell'obbligazione morale un fatto trascen-

dentale, una realtà obbiettiva appartenente al regno delle " cose in sè stesse „ sia probabilmente più disposta ad obbedire, che non chi crede essere al tutto subbiettiva, perchè ha la sua sede solo nella mente umana. Ma qualunque possa essere l'opinione di alcuno su questo punto di ontologia, la forza da cui egli si trova effettivamente spinto è il suo proprio sentimento subbiettivo; e dalla intensità di questo viene tal forza medesima esattamente misurata. La credenza che il dovere sia una realtà obbiettiva non è punto più forte di quella che Iddio lo sia parimenti; pure la credenza in Dio, lasciando le aspettazioni di premii o castighi effettivi, agisce unicamente sulla condotta, e in grado proporzionale, secondo il sentimento religioso subbiettivo. La sanzione, per quanto disinteressata, è pur sempre entro all'animo nostro; e perciò la nozione dei moralisti trascendentali dev'essere che, questa sanzione debba venir meno *entro* all'animo nostro, seppure non si crede abbia la sua radice all'infuori di questo, o che, se una persona può dire a sè medesima: ciò che mi trattiene, e che vien detto la mia *coscienza*, non è che un sentimento del mio

animo; tal persona può forse trarne la conclusione, che cessato il sentimento, cessi la obbligazione, e se le avvenga di trovare sconveniente il sentimento, può porlo in non cale, e ingegnarsi di sbarazzarsene. Ma questo pericolo è esso ristretto all'utilitarismo? Il credere che l'obbligazione morale abbia la sua sede fuori dell'animo afforza di tanto il sentimento che non ce ne possiamo più liberare? Il fatto sta così interamente all'opposto, che tutti i moralisti ammettono, e lamentano la facilità con cui, presso i più, la coscienza può attutarsi o soffocarsi. La domanda: debbo io obbedire alla mia coscienza? ci viene posta innanzi così spesso da chi non udì mai parlare del principio dell'utilità, come dagli aderenti di questa. Coloro, pei quali i sentimenti della coscienza sono così deboli da permettersi una siffatta domanda, se rispondono affermativamente, ciò non fanno già perchè credano in una teoria trascendentale, ma a cagione delle sanzioni esterne.

Per lo scopo presente, non fa mestieri decidere se il sentimento del dovere sia innato o innestato. Ammesso che sia innato, sorge la questione: a quali oggetti aderisca per sua natura; perocchè i sosteni-

tori di tale teoria ora sono d'accordo che la percezione intuitiva ha luogo de' principii della moralità, non dei particolari. Se vi ha da essere qualcosa d'innato, non so veder ragione perchè il sentimento il quale è innato non debba essere quello di aver riguardo ai piaceri ed ai dolori altrui. Se vi ha qualche principio morale che sia intuitivamente obbligatorio, per me, dico che ha da essere quello appunto. Quando ciò fosse, l'etica intuitiva coinciderebbe coll'utilitarismo, e tra di loro non vi avrebbe più divergenza. Stando pure a quanto è ricevuto, i fautori della morale intuitiva, quantunque credano che vi sieno altre obbligazioni morali parimenti intuitive, ritengono pur già che questa sia una fra le altre, perocchè essi sono unanimi nel ritenere che una gran parte della moralità si aggira sopra la considerazione dovuta agl'interessi dei nostri simili. E quindi, se la credenza nell'origine trascendentale dell'obbligazione etica conferisce qualche maggiore efficacia alla sanzione interna, mi pare che il principio dell'utilitarismo se ne sia di già giovato.

D'altra parte, se, come è mia opinione, i sentimenti morali non sono innati, ma ac-

quisiti, non per questa ragione sono meno naturali. È naturale all'uomo di parlare, di ragionare, di edificare città, di coltivare la terra, benchè tutte queste sieno facoltà acquisite. I sentimenti morali non sono in fatti una parte della nostra natura, nel senso che in un grado percettibile sieno presenti in ognuno di noi; ma anzi, questo sciaguratamente è un fatto ammesso da quelli che con più calore persistono nel credere alla loro origine trascendentale. Simile alle altre capacità acquisite or ora menzionate, la facoltà morale se non è una parte della nostra natura, è come un germoglio naturale di esso; capace come quelle, in un grado limitato, di germinare spontaneo, e suscettibile di venire portato ad un considerevolissimo sviluppo col mezzo della educazione. Sfortunatamente tal facoltà è pur anco suscettibile, mediante un certo uso di sanzioni esteriori, e della forza delle prime impressioni, di venir coltivata pressochè in tutte le direzioni; cosicchè nulla è così assurdo o così pregiudicievole che, mediante le dette influenze, non si possa far agire sopra la mente umana con tutta l'autorità della coscienza.

Il dubbio che la stessa forza possa es-

sere conferita cogli stessi mezzi al principio dell'utile, quand'anche questo non abbia fondamento nella natura umana, dovrebbe venir meno in faccia della esperienza.

Ma gli associamenti morali che sono al tutto di creazione artificiale, quando la coltura intellettuale va progredendo, cedono per gradi alla forza dissolvente dell'analisi; e se il sentimento del dovere, associato all'utilità, apparisse egualmente arbitrario; se non vi fosse alcuna parte precipua della nostra natura, nè alcuna poderosa classe di sentimenti, con cui quell'associamento armonizzasse, ce lo facesse sentire connaturale, e ci inclinasse non solo a nutrirlo in altri (per il che abbiamo abbondanti motivi d'interesse), ma anche a careggiarlo in noi medesimi; se non vi fosse, in una parola, una base di sentimento naturale per la morale utilitaria, egli accadrebbe pure che anche questo associamento, dopo esser stato costituito col mezzo della educazione, potrebbe scomparire mediante l'analisi.

Ma questa base di sentimento potente *vi ha*, ed essa è che, riconosciuta la felicità universale come insegna della moralità,

costituisce la forza della morale utilitaria.

Tale solido fondamento è quello dei sentimenti sociali della umanità, il desiderio di unione coi nostri simili, che è già un principio potente della natura umana, e felicemente uno di quelli che tendono a farsi più forti, anche senza espressi incitamenti, per via delle influenze della civiltà progrediente.

Lo stato sociale è insieme così naturale, così necessario e così abituale all' uomo, che, eccetto in poche circostanze straordinarie, o per isforzo di astrazione volontaria, l'uomo non si concepisce mai altrimenti che come membro di un corpo; e quest'associazione morale è rafforzata sempre più come l'umanità man mano si rimuove dallo stato d'indipendenza selvaggia. Quindi una condizione che sia essenziale allo stato di società, diviene parte sempre più inseparabile del concetto che ha ogni persona dello stato di cose in cui è nato, e ch' è il destino di un essere umano. Ora, la società tra esseri umani, eccetto nella relazione da schiavo a padrone, è manifestamente impossibile sopra ogni altra base che questa: che gl'interessi di tutti sieno consultati. Società tra eguali non vi può esi-

stere se non a condizione che gl'interessi di tutti abbiano a riguardarsi eguali. E dappoichè in tutti gli stati civili, ogni persona, tranne un monarca assoluto, ha eguali, ognuno è obbligato a vivere in tale condizione rispetto a tutti gli altri; e in ogni tempo ha luogo qualche progresso verso uno stato in cui sarà impossibile di vivere stabilmente in differenti condizioni per rispetto ad alcuno. A questo modo le generazioni crescono incapaci di concepire possibile uno stato in cui abbia luogo il compiuto disprezzo degl'interessi degli altri. Gli uomini sottostanno alla necessità di concepire che debbono astenersi almeno dalle offese più gravi, e (non fosse che per la loro propria protezione) di vivere in uno stato di costante protesta contro ogni offesa. Divengono pure famigliari col fatto della reciproca cooperazione, e col pensiero di proporsi un interesse, non individuale, ma collettivo, come mira (almeno pel presente) delle loro azioni. Fino a che cooperano, i loro fini sono identificati con quelli di altri; vi è almeno un sentimento temporaneo che gl'interessi degli altri sono i loro proprii. Ogni rinforzarsi dei vincoli sociali, ed ogni vigoroso accrescimento della società, non solo dà ad ogni individuo un

interesse personale più vivo di consultare praticamente la prosperità degli altri, e lo conduce pure ad identificare i suoi *sentimenti* sempre più col bene loro, o almeno con un grado sempre più alto di considerazione per questo bene generale. Egli giunge, benchè istintivamente, alla coscienza di sè medesimo come di un essere che *naturalmente* porta rispetto agli altri. Il bene altrui diviene per esso una cosa cui naturalmente, per necessità deve abbadare, e ciò come una delle condizioni fisiche dell'esistenza. Qualunque somma di tal sentimento si possegga da una persona, questa è spinta dai motivi più potenti, sì dell'interesse che della simpatia, a dimostrarla, e ad incoraggiarla in altri con ogni studio; e quand'anche ella stessa non ne abbia punto in sè medesima, è tuttavia grandemente interessata a che tutti gli altri ne debbano avere. Per conseguenza i più piccoli germi del sentimento sono presi e sviluppati dal contagio della simpatia, e dalle influenze della educazione, ed una trama completa di rinvigorenti concomitanze si tesse loro attorno dalla potente azione delle sanzioni esterne.

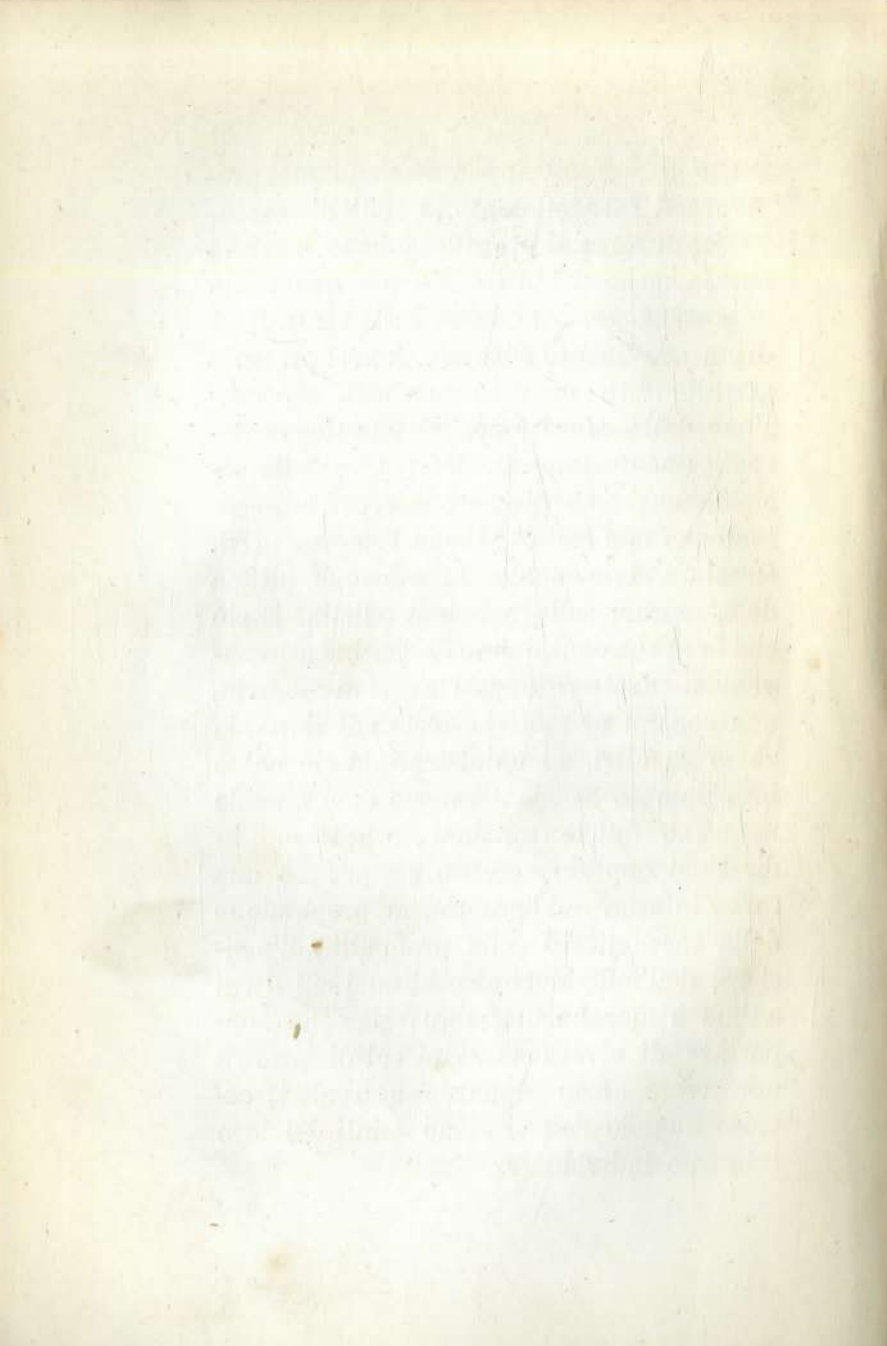
Questo modo di concepire noi stessi e la vita umana, come la civiltà s'avanza,

si sente ogni dì più naturale. Ogni progresso nelle riforme politiche vi concorre col rimuovere le cause d'opposizione degl'interessi, e appianando quelle ineguaglianze di privilegii legali fra gli individui e le classi, per effetto delle quali havvi larga parte dell'umanità il cui benessere può venir tuttora negletto. In uno stato di miglioramento dello spirito umano, vanno crescendo costantemente le influenze che tendono a generare in ogni individuo un sentimento di unità con tutto il restante, il qual sentimento, quando fosse perfetto, non lo lascierebbe mai pensare o desiderare una condizione privilegiata per sè al godimento di benefizi a cui gli altri non partecipassero. Se ora noi supponiamo questo sentimento di unità insegnato come una religione, e tutta la forza della educazione, delle instituzioni e dell'opinione diretta, come un tempo avvenne nella religione, a allevare ogni persona, fin dall'infanzia, circondandola d'ogni lato dalla professione e dalla pratica di esso, io credo che nessuno il quale sia in grado di effettuare questo concetto, possa nutrire alcun timore intorno alla sufficienza dell'ultima sanzione della morale della felicità. Agli studiosi dell'etica

che trovino difficile quest'attuazione, io raccomando, come mezzo di agevolamento, la seconda delle due principali opere di Augusto Comte: il *Système de Politique positive*. Potrei mettere innanzi gravissime obbiezioni al sistema di politica e di morale propugnati in quel trattato, ma credo ch'esso abbia in modo sovrabbondante chiarita la possibilità di porgere a servizio della umanità, anche senza l'aiuto della fede nella Provvidenza[1], sia il potere psichico, come l'efficacia sociale di una religione, facendoli prender possesso della vita umana, e dar colore ad ogni pensiero, ad ogni sentimento, ad ogni azione, in un modo in cui il più grande ascendente che sia stato esercitato da una religione non possa valere che come semplice tipo, come saggio; e di cui il pericolo è non che abbia a riuscire insufficiente, ma che possa riuscire così eccessivo da introdursi indebitamente nella libertà, e nella individualità umana.

Non è punto necessario al sentimento che costituisce la forza obbligatoria della morale utilitaria sovra quelli che la riconoscono, di aspettare quelle influenze sociali che potrebbero farne sentire la forza stessa in larga estensione dall'umanità. Nello

stato di civiltà comparativamente poco avanzato in cui viviamo, una persona non può invero sentire quella interezza di simpatia per tutti, la quale renderebbe impossibile ogni discordanza effettiva nella direzione generale della loro condotta di vita, ma anche una persona in cui il sentimento sociale è convenientemente sviluppato, non può recarsi a considerare tutti i suoi simili come lottanti a gara con lei per i mezzi della felicità, e non può desiderare di vederli sconfitti e delusi nel loro scopo, per essere ella in grado di ottenere il proprio. La nozione profondamente radicata che ogni individuo ha di sè come di un essere sociale, tende a fargli sentire siccome uno de' suoi bisogni naturali, che vi debba essere armonia tra i proprii sentimenti e fini, e quelli de' suoi simili. Se le differenze di opinione e di coltura intellettuale gli rendono impossibile di dividere molti de' loro sentimenti attuali — e forse fanno sì ch'egli accusi e sfidi quei sentimenti — egli sempre ha d'uopo di esser conscio che il suo scopo reale, e quello degli altri non pugnano insieme, ch'egli non si oppone a ciò ch'essi realmente desiderano, cioè il loro proprio bene, ma che al con-

trario gli è questo appunto ch'egli vuol promuovere. Tal sentimento in molti è assai inferiore di forza al proprio egoismo, e spesso manca anche del tutto. Ma per quelli che lo posseggono, esso tiene tutti i caratteri di un sentimento naturale. Non si presenta già alle loro menti come una superstizione della educazione, od una legge despoticamente imposta dal potere della società, ma ha un attributo tale, per cui sentono che non sarebbe bene l'esserne privi. Questa convinzione è la sanzione ultima della morale della massima felicità. È ciò che fa sì che ogni animo di sentimenti convenientemente sviluppati lavori di conserto, non contro, ai motivi esteriori di riguardo verso gli altri, somministrati da ciò ch' io ho chiamato sanzioni esteriori; e quando mancano quelle sanzioni, o agiscono in direzioni opposte, costituisce per sè una forza interna obbligatoria, in proporzione della sensibilità e della profondità di pensiero, dell'individuo; giacchè quei soli il cui animo è moralmente zero, possono sopportare di vivere una vita col disegno di non avere alcun riguardo agli altri, eccetto quando non vi siano spinti dal loro interesse individuale.

CAPO IV.

Di qual sorta di prova sia suscettibile il principio dell'utilità.

Si è già osservato che le questioni dei fini ultimi non ammettono prove, nella comune significazione della parola. Tutti i primi principii hanno in comune il difetto di prova col mezzo del raziocinio; tanto le prime premesse della nostra scienza, quanto quelle della nostra condotta. Ma le prime essendo materia di fatto, possono essere il soggetto di un appello immediato alle facoltà che giudicano del fatto, cioè i nostri sensi, e la nostra interna coscienza. In questioni di fini pratici è egli possibile l'aver ricorso alle stesse facoltà? O per mezzo di quale altra facoltà ne acquistiamo noi conoscenza?

In altri termini, le questioni intorno

ai fini, vertono sulla ricerca di quanto sia *desiderabile.* La dottrina utilitaria assevera che la felicità è desiderabile, e l'unica cosa desiderabile come fine; tutte le altre non essendolo che come mezzi atti a raggiungere quel fine. Che si dovrà richiedere a questa dottrina, e quali condizioni debbe essa adempiere per avvalorare le sue pretensioni?

L'unica prova che possa esser data che un oggetto è visibile, è che lo si veda in effetto. L'unica prova di un suono è che esso è udibile, che la gente l'ode; e così di ogni altra fonte della nostra esperienza. In simil modo, io ritengo, l'unica evidenza che si possa addurre che taluna cosa sia desiderabile, è che la gente la desideri di fatto. Se il fine che la dottrina utilitaria si propone in teoria ed in pratica, non fosse riconosciuto essere un fine, nulla riuscirebbe mai a convincerci che il fosse davvero. Non si può dare ragione perchè la felicità universale sia desiderabile, eccetto che ogni persona, per quanto la concepisce ottenibile, desidera la propria felicità. Ad ogni modo, questo essendo un fatto, noi abbiamo non solo ogni prova di cui il caso è suscettibile, ma tutto quanto si

può richiedere per dire che la felicità è un bene; che la felicità di ognuno è un bene per esso, e che perciò la felicità in generale è un bene per la consociazione universale. La felicità ha provato i suoi titoli come *uno* dei fini della nostra condotta, e per conseguenza è *uno* dei criterii della moralità.

Ma con questo solo, essa non ha ancor provato di essere il criterio unico. Per arrivare a ciò, sembrerebbe necessario, colla regola medesima, di dimostrare che non solo gli uomini desiderano la felicità, ma ch'essi non desiderano mai altro. Ora egli è evidente ch'essi desiderano cose le quali, nel linguaggio comune, sono decisamente distinte dalla felicità. Essi desiderano, ad esempio, la virtù, e l'assenza del vizio, e ciò non meno realmente che il piacere, e l'assenza del dolore. Il desiderio della virtù non è così universale, ma però come fatto, è tanto reale quanto il desiderio della felicità. E di qui gli oppositori della dottrina utilitaria, credono di aver dritto ad inferire che sienvi altri fini delle azioni umane oltre la felicità, e che questa non sia punto la pietra del paragone dell'approvazione, o della disapprovazione.

Ma la dottrina utilitaria nega essa che gli uomini desiderino la virtù, o sostiene che la virtù non sia una cosa desiderabile? Tutto all'opposto. Non solo assevera che la virtù è a desiderarsi, ma di più, che essa è a desiderarsi disinteressatamente, per sè stessa. Qualunque possa essere la opinione dei moralisti utilitarii quanto alle condizioni originarie in virtù delle quali la virtù è quel ch'è; quantunque essi credano (come di fatto credono) le azioni e le inclinazioni essere unicamente virtuose perchè promuovono un altro fine che non è la virtù, pure, ciò ammesso, e colla scorta di considerazioni di questo genere, deciso quel che *sia* virtuoso, essi non solo pongono la virtù all'ultima cima delle cose che son buone come mezzi tendenti ad un fine ultimo, ma essi parimenti riconoscono come un fatto psicologico la possibilità che la virtù ha di essere per l'individuo in sè medesima un bene, senza riguardare ad alcun fine più in là; e sostengono che l'animo non è nel suo giusto stato, non è in condizione consentanea al principio di utilità, nè trovasi atta a condurre alla felicità generale, se non ama la virtù in questa guisa — come cosa desiderabile in sè, an-

che quando, nel caso particolare, non possa produrre quelle altre conseguenze desiderabili ch'essa tende a produrre, e in forza delle quali è tenuta essere virtù. Questa opinione non è, neanco nel minimo grado, una dipartenza dal principio della felicità. I costituenti della felicità sono assai svariati, ciascuno di essi è desiderabile per sè, e non meramente considerato come un aggregato complementare. Il principio della utilità non significa che certi piaceri, come, verbigrazia, la musica, o qualche determinata esenzione dal dolore, come ad esempio la salute, sieno da riguardarsi come mezzi a qualche cosa di collettivo, chiamato felicità, e da desiderarsi per tal ragione. Essi sono desiderati e desiderabili in sè e per sè; oltre all'esser mezzi, costituiscono una parte del fine. Secondo la teoria utilitaria, la virtù, naturalmente e per origine, non è parte di un fine, ma è capace di divenirlo; ed in quelli che l'amano disinteressatamente è fatta tale, e viene desiderata e careggiata, non come un mezzo alla felicità, ma come parte della loro propria felicità.

Per chiarire anche più quest'argomento si può ricordare che la virtù non è l'unica

cosa, che sia originariamente un mezzo, e ove non fosse un mezzo ad altro, sarebbe e rimarrebbe indifferente, ma che consociandosi a ciò, cui essa è mezzo, viene ad essere desiderata per sè medesima, ed anche con la massima intensità. Che diremo, per esempio, dell'amore del danaro? In sè il danaro non è altrimenti desiderabile che come un mucchio di ghiaia luccicante. Il suo valore non esiste che per le cose, le quali esso può comprare, per i desiderii di altre cose che il denaro stesso, i quali questo giova ad appagare. Ma l'amore del danaro non è solo uno delle più grandi forze impellenti della vita umana; talvolta il denaro è desiderato in sè e per sè; la brama di possederlo è spesso più forte che la brama di farne uso, e va crescendo man mano che tutti i desiderii i quali tendono a fini estrinseci ad esso, e sono da esso misurabili, vanno affievolendosi. Allora veramente si può dire che il denaro non viene desiderato per amore di un fine, ma come parte del fine. Dall'essere dapprima un mezzo alla felicità, è divenuto esso medesimo un elemento principale del concetto che ha l'individuo della felicità. Lo stesso può dirsi della maggior parte

dei grandi oggetti della vita umana, come ad esempio, il potere o la fama; tranne che a ciascuno di questi vi è annessa una certa somma di piaceri, i quali almeno sembrano naturalmente ad essi inerenti; ciò che del danaro non può dirsi.

Tuttavia la più forte attraenza naturale, sì della fama come del potere, è l'aiuto immenso che dànno al raggiungimento di altri nostri desiderii; ed è la vigorosa associazione così ingenerata tra loro, e tutti gli oggetti delle nostre brame, che fornisce al desiderio diretto che ne abbiamo, quella intensità che spesso assumono, cosicchè in certi individui sopravanzano di forza ogni altra brama. In questo caso i mezzi sono divenuti una parte del fine, ed una parte di questo più rilevante ancora che le stesse cose a cui sono mezzi. Quello che una volta era bramato come istrumento per conseguire la felicità, è pervenuto ad essere desiderato per sè stesso. Nell'essere però bramato per sè, ad ogni modo, è sempre bramato come parte della felicità. La persona diviene, o crede di divenire felice col solo possederlo, infelice se questo non le riesce. Tal desiderio non è una cosa differente da quello della felicità, niente

più che ad esempio, l'amore della musica, o il desiderio della salute; sono cose incluse nella felicità, elementi di cui si compone il desiderio di questa. La felicità non è un'idea astratta, ma un tutto concreto, e queste sono alcune delle sue parti. E la dottrina utilitaria le sanziona e le approva come tali. La vita sarebbe una povera cosa, assai mal provveduta di fonti di felicità, se da natura non vi fosse questo ordinamento, per cui cose originariamente indifferenti, ma che giovano a condurre, o che altrimenti si associano, alla soddisfazione dei nostri desiderii primitivi, divengono in sè stesse sorgenti di piacere più pregevoli che gli stessi piaceri primitivi, e tanto nella durata, per lo spazio della vita umana che valgono ad occupare, quanto nella intensità.

La virtù, secondo il concetto utilitario, è un bene di questa sorta. In origine non vi era desiderio o motivo di essa, eccetto che la sua conduttività al piacere, e specialmente la protezione dal male. Ma per effetto dell'associamento così formato, può esser sentito come un bene, in sè stesso, e desiderato come tale con altrettanta intensità come qualunque altro bene, e con

questa differenza tra esso e l'amore del denaro, del potere, della fama: che tutte queste cose possono rendere, e spesso di fatto rendono l'individuo pernicioso agli altri membri della società cui appartiene, mentre non v'ha nulla che lo renda più benefico a tutti che il coltivare l'amore disinteressato della virtù. E per conseguenza, l'insegna utilitaria mentre tollera ed approva quegli altri desiderii acquisiti, sino al punto oltre il quale essi riuscirebbero più dannosi che proficui al promovimento della felicità generale, comanda ed esige venga coltivato l'amore della virtù al sommo grado di potenza; essa al di sopra di tutto rilevando per la felicità generale.

Risulta dalle considerazioni precedenti che in realtà nulla si desidera se non la felicità. Checchè viene desiderato altrimenti che come mezzo a qualche cosa di estrinseco a sè, ed in ultimo alla felicità, è per sè medesimo ricercato come una parte della felicità; e finchè tale non è divenuto, non può esser desiderato in sè stesso. Chi desidera la virtù per sè medesima, o la desidera perchè la consapevolezza di possederla è di per sè un piacere, o perchè la consa-

pevolezza di non averla è una pena, o per amendue queste ragioni insieme; come in realtà il piacere e il dolore di rado esistono separati, ma quasi sempre uniti; giacchè la stessa persona sente piacere nel grado in cui ha conseguita la virtù, e dolore per non averne conseguìto di più. Se una di queste ragioni non le procacciò piacere, nè l'altra alcun dolore, quella persona non amerà nè desidererà la virtù, o la desidererà solo in vista degli altri benefizii che possa arrecare a lei stessa, od a quelli che le son cari.

Ora abbiamo pertanto una risposta alla domanda, di che sorta di prova è egli suscettibile il principio di utilità? Se l'opinione da me esposta è vera psicologicamente — se la natura umana è così costituita da non desiderare nulla che non sia o parte, o mezzo della felicità, altra prova non si può avere, nè altra ci abbisogna, che la seguente: che ciò solo sia desiderabile. Se così è, la felicità è il fine unico delle azioni umane, e il suo promovimento, è la pietra di paragone con cui giudicare di ogni condotta umana; da che necessariamente consegue che ha da essere il criterio della moralità, perocchè la parte è inclusa nel tutto.

Ed ora per decidere se ciò sia realmente, se l'umanità non desideri nulla per sè, altro che quanto le arrechi piacere o la cui privazione le cagioni dolore; noi siamo evidentemente arrivati ad una questione di fatto e di esperienza, dipendente, come ogni altra congenere, dall'evidenza. La cosa non può essere determinata che da gente pratica per propria consapevolezza ed osservazione interna, avvalorata dalla osservazione degli altri. Io ritengo che queste sorgenti di evidenza, consultate imparzialmente, dichiarino che il desiderio di una cosa e il trovarla piacevole, l'avversione per essa e il crederla dolorosa, sieno fenomeni al tutto inseparabili, o piuttosto due parti dello stesso fenomeno, e strettamente parlando, due modi differenti di nominare lo stesso fatto psicologico; che il credere un oggetto desiderabile (seppure non per amore delle sue conseguenze), e il crederlo piacevole, sono una sola e medesima cosa; e che il desiderare qualche cosa eccetto in proporzione che l'idea ne è gradevole, è una impossibilità fisica e metafisica ad un tempo.

Così ovvio mi appare tutto questo, che non credo mi verrà contestato; e l'obbie-

zione che mi si potrà fare, sarà non già che il desiderio può venir diretto a qual cosa come ultimo fine tranne il piacere, e la esenzione dal dolore, ma che la volontà altra cosa è dal desiderio; che un' individuo di provata virtù, od ognuno i cui propositi sieno fermi, porta a compimento i suoi disegni senza pensare al piacere che prova nel contemplarli, o si ripromette dalla loro riuscita, e persiste nell' agire per essi, anche quando questi piaceri siano di molto sminuiti, per cambiamenti nel carattere o affievolimento della sua sensibilità, o vengano di gran lunga controbilanciati dai dolori che gli possa arrecare il proseguimento dei suoi propositi. Tutto questo lo ammetto pienamente, e l'ho anzi stabilito più sopra con tanta fermezza, e con calore come ognun altro. La volontà, fenomeno attivo, è cosa differente dal desiderio, ch' è uno stato di sensibilità passiva; e quantunque originariamente ne sia un rampollo, può gittare radici e distaccarsi dal ceppo nativo, tanto che, nel caso di un proposito abituale, invece di volere la cosa perchè la desideriamo, spesso la desideriamo unicamente perchè la vogliamo.

Questo, tuttavia non è che un esempio di quel fatto notissimo ch'è la potenza dell'abito, e non trovasi punto ristretto al caso di azioni virtuose. Molte cose indifferenti, che gli uomini fecero in origine per un motivo di una data sorte, proseguono di poi a farle per abito. Qualche volta ciò accade inconsapevolmente, e non ce ne avvediamo che dopo l'azione; altre volte ha luogo con volizione cosciente ma divenuta abituale, ed è messa in opera per forza dell'assuetudine, forse in opposizione alla preferenza deliberata, come spesso accade a quelli che hanno contratte abitudini di viziosa e pregiudicievole licenza. Terzo ed ultimo viene il caso in cui il fatto abituale della volontà, nel caso particolare, non è in contraddizione colla intenzione generale prevalente in altre occasioni, ma è diretto al compimento di questa; come nel caso di una persona di virtù sperimentata, e di tutti che attendono deliberatamente, e con costanza un dato scopo. La distinzione tra la volontà e il desiderio intesa a questo modo, è un fatto psicologico, autentico e di altissima importanza; ma il fatto consiste solo in questo — che la volontà, come ogni altra parte della no-

stra costituzione morale, è suscettibile di divenire abito, e che noi possiamo volere per abito quello che non desideriamo più per sè stesso, o lo desideriamo unicamente perchè lo vogliamo. Non è men vero che dapprima la volontà è interamente prodotta dal desiderio; includendo in questo termine tanto la forza repulsiva del dolore, quanto l'attrattiva del piacere.

Consideriamo ora non più la persona che ha una volontà ferma di fare il bene, ma quella in cui quella volontà virtuosa è ancor debole, vincibile dalla tentazione, e non del tutto fidata; con quali mezzi potrà essa venire afforzata? La volontà di essere virtuoso come può essere svegliata, o innestata dove non esiste forza bastante? Unicamente col *farci desiderare* la virtù, col mostrarcela in una luce piacevole, o farcene sentire la mancanza in una luce disaggradevole. Egli è coll' associare il far bene col piacere, o il far male col dolore, o col fare scaturire, coll'imprimere e render famigliare alla esperienza degli individui il piacere naturalmente contenuto nel giusto o il dolore nell'ingiusto, che riesce possibile di spingere la volontà debole ad essere virtuosa, la quale volontà, come sia assodata,

agisce di poi senz'altra considerazione di piacere o di dolore. La volontà è figlia del desiderio, e travalica i dominii del genitore solo per passare in quelli dell'abito. Quello che è il risultamento dell'abito non somministra presunzione di essere buono intrinsecamente, e non vi sarebbe ragione per desiderare che lo scopo della virtù divenisse indipendente dal piacere e dal dolore, se non fosse che l'influenza delle concomitanze piacevoli o penose, le quali spingono alla virtù, è insufficiente per potersene ripromettere una sicura costanza di azione, finchè essa non abbia acquistato l'appoggio dell'abito. Tanto nel sentimento come nella condotta, l'abito è l'unica cosa la quale conferisca certezza; ed è a cagione della importanza che ha per gli altri il potersi fidare assolutamente dei sentimenti e della condotta di alcuno, e per ciascuno di potersi fidare al tutto di sè stesso, che la volontà di ben fare dovrebb'essere coltivata in questa indipendenza abituale.

In altri termini, questo stato della volontà è un mezzo al bene, non un bene per sè intrinsecamente; e non contraddice alla dottrina secondo cui non vi è bene per

gli esseri umani se non in quanto una cosa è in sè piacevole, o costituisce mezzo di procurare piacere, e di rimuovere dolori.

Ma se questa dottrina è vera, il principio di utilità è provato. Se sia così o no, spetta ora alla considerazione del riflessivo lettore il giudicarlo.

CAPO V.

Della connessione tra il giusto e l' utile.

In tutte le età di specolazione filosofica, uno de' più gravi ostacoli dell'accoglimento della dottrina che l'utile o la felicità, è il criterio del giusto e dell'ingiusto, è stato dedotto dall'idea della giustizia. Il sentimento potente, e la percezione apparentemente chiara che questa parola richiama con una rapidità e sicurezza che tiene dell'istinto, parve alla maggioranza dei pensatori, designassero una qualità inerente alle cose e mostrassero che il giusto debbe avere una esistenza in natura, come qualcosa di assoluto, genericamente distinto da ogni varietà dello spediente, e, nella idea, opposto a questo, quantunque (come per lo

più si riconosce) non mai, a lungo andare, disgiunto da esso in fatto.

Nel caso di questo, come degli altri nostri sentimenti morali, non havvi connessione necessaria tra la questione della sua origine, e quella della sua forza obbligatoria. Che un sentimento ci venga dalla natura, ciò non ne legittima per necessità tutta la sua portata. Il sentimento della giustizia potrebb'essere un istinto peculiare, e potrebb'anco richiedere, come gli altri nostri istinti, di essere corretto e illuminato da una ragione più alta. Dall'aver noi istinti intellettuali che ci conducano a giudicare in un modo particolare, perfettamente come gl'istinti animali che ci spingono ad agire in una guisa peculiare, non ne consegue per necessità che i primi abbiano ad essere più infallibili nella loro sfera che i secondi rispettivamente nella propria; può benissimo accadere che torti giudizi sieno talvolta suggeriti da quelli, come male azioni da questi. Ma benchè il credere che noi abbiamo sentimenti naturali di giustizia sia una cosa, e il riconoscere questi come il criterio supremo della giustizia sia un'altra, queste due opinioni sono assai intimamente connesse nel fatto. L'umanità è

sempre disposta a credere che un sentimento subbiettivo, non altrimenti spiegato, sia una rivelazione di qualche realtà obbiettiva. Nostro scopo al presente è di determinare se la realtà a cui corrisponde il sentimento di giustizia, sia una di quelle che abbian d'uopo di alcuna rivelazione speciale; se la giustizia o la ingiustizia di un'azione sia una cosa avente una sua intrinseca peculiarità, e distinta da tutte le sue altre qualità; o invece solo una combinazione di certune fra quelle qualità, presentata sotto un aspetto speciale. Per lo scopo di questa ricerca, è di pratica importanza il considerare se il sentimento stesso del giusto o dell'ingiusto sia, *sui generis*, simile alle nostre sensazioni di colore e di gusto, oppure un sentimento derivato, costituito dalla combinazione di altri. E questo è il più importante da esaminare, siccome gli uomini in generale sono abbastanza disposti ad ammettere che obbiettivamente i dettati della giustizia coincidano con una parte del campo della convenienza generale; ma in quanto il sentimento subbiettivo che l'animo ha del giusto è differente da quello che comunemente si applica alla semplice convenienza, e, tranne nei casi estremi

di quest'ultima, si appalesa di gran lunga più imperativo nelle sue domande; si trova difficile il vedere nella giustizia, solo una specie particolare o una branca dell'utilità generale, e si pensa che la sua forza obbligatoria superiore richiegga un'origine al tutto diversa.

A gettar luce sopra siffatta questione, è necessario che ci proviamo di porre in sodo qual sia il carattere distintivo del giusto o dell'ingiusto: qual sia la qualità, o se pur ve n'abbia una attribuita in comune a tutti i modi di condotta designati come ingiusti (poichè la giustizia, come molti altri attributi morali, meglio si definisce da' suoi oppositi), e che li distingua da tali altri modi di condotta che vengono disapprovati, ma senza che quel particolare epiteto di disapprovazione venga loro applicato. Ove in ogni cosa che gli uomini sono usi di caratterizzare come giusta o ingiusta, vi sia ognora presente qualche comune attributo o gruppo di attributi, possiamo giudicare se questo particolare attributo o gruppo di attributi sia capace di raccogliere intorno a sè un sentimento di quel carattere peculiare, e di quella intensità, in forza delle leggi generali della nostra costi-

tuzione emozionale; o se invece il sentimento sia inesplicabile, e voglia essere riguardato come un provvedimento speciale della natura. Se troveremo che la prima ipotesi sia vera, risolta tale questione avremo con ciò risolto il problema principale; se è vera la seconda, ci converrà cercare qualche altro modo d'investigarla.

Per trovare gli attributi comuni di una varietà di oggetti, vuolsi cominciare col riguardare gli oggetti stessi in concreto. Notiamo quindi man mano i varii modi di agire, e gli ordinamenti delle faccende umane, che sono reputati, dall'opinione universale, o almeno da quella più ricevuta, come giusti o ingiusti. Le cose assai note come eccitanti i sentimenti associati a quei nomi, sono di carattere multifario. Li passerò rapidamente a rassegna, senza diffondermi in particolare sovra di alcuno.

Anzitutto, si considera altamente ingiusto il privare alcuno della sua libertà personale, della sua proprietà o di ogni altra cosa che per legge gli appartenga. Qui pertanto, hassi un esempio dell'applicazione dei termini: giusto ed ingiusto, in

un senso perfettamente definito, cioè, in quanto che è giusto rispettare, ed ingiusto il violare i *diritti legali* di alcuno. Ma questo giudizio ammette di molte eccezioni, nascenti dalle altre forme in cui le nozioni della giustizia, e dell'ingiustizia si presentano. Per esempio, la persona che soffre la privazione può esser come si dice, *decaduta* dai diritti di cui viene così spogliata; a questo caso ci rivolgiamo di subito, ed ecco:

In secondo luogo: i diritti legali di cui vien privato l'individuo possono essere i diritti che *non dovrebbero* avergli appartenuto; in altri termini la legge che glie li conferisce può essere una cattiva legge. Se ciò è, o se (il che torna lo stesso pel nostro assunto) si suppone che sia così, le opinioni differiranno quanto alla giustizia od all'ingiustizia del violarla. Taluni sostengono che nessuna legge, quantunque cattiva, debba essere disobbedita da un cittadino; che la costui opposizione, se pur si appalesasse, dovrebbe unicamente consistere nel procurare di ottenerla mutata dalle autorità competenti. Questa opinione (la quale condanna parecchi dei più illustri benefattori della umanità, e spesso

proteggerebbe istituzioni perniciose contro le uniche armi che, allo stato delle cose contemporanee, avessero qualche probabilità di riuscire contr'esse) è propugnata da quelli che la sostengono sul terreno della convenienza, principalmente fondandosi sulla importanza, sugl'interessi comuni della umanità, di mantenere inviolato il sentimento di sommissione alla legge. Altri poi tengono la opinione contraria, che cioè, ogni legge, reputata cattiva, può senza biasimo venir disobbedita, quantunque non si giudichi essere ingiusta, ma solo non conveniente; mentre altri vorrebbero restringere la tolleranza della disobbedienza al solo caso di leggi ingiuste; infine ancora, altri dicono ingiusta ogni legge non conveniente; giacchè ogni legge impone qualche restrizione alla libertà naturale della umanità, la qual restrizione è un'ingiustizia, quando non è legittimata dal tendere al bene generale. Fra questa varietà di opinioni, sembra essere ammesso universalmente che vi possono essere leggi ingiuste, e che la legge, per conseguenza, non è il criterio supremo della giustizia, ma può conferire a taluno un benefizio, o imporre un gravame ad altri contro giustizia.

Perciò, quando una legge è reputata ingiusta, sembra sempre essere riguardata tale nella stessa guisa in cui una infrazione di legge è ingiusta, cioè, per violazione del diritto di alcuno; il quale, come in questo caso non può essere un diritto legale, riceve una differente denominazione, e vien detto diritto morale. Quindi possiam dire, che un secondo caso d'ingiustizia consiste nel prendere, o trattenere da qualche persona ciò cui essa ha un *diritto morale.*

In terzo luogo universalmente è considerato giusto che ognuno debba ottenere (sia in bene che in male) quello che si *merita;* è ingiusto ch'egli ottenga un bene, o sia sottoposto ad un male che non meriti. Questa forse, è la forma più chiara ed enfatica in cui l'idea della giustizia sia concepita in generale dalla mente umana. Come qui è implicata la nozione del merito, nasce la questione: che è che costituisce il merito? Parlando in modo generale, si ritiene che una persona merita bene se fa bene, male se fa male; ed in un senso particolare, merita bene da quelli cui egli fa, o ha fatto bene, e male da quelli cui fa, o ha fatto male. Il pre-

cetto di restituire ben per male non è mai stato riguardato come l'adempimento della giustizia, ma come un caso in cui le esigenze della giustizia sono abbandonate in omaggio ad altre considerazioni.

Quarto; è apertamente ingiusto il *romper fede* ad alcuno; il violare un'obbligazione espressa o tacita, o ledere aspettazioni che dalla nostra propria condotta consapevolmente e volontariamente siensi fatte sorgere. Come le altre obbligazioni di giustizia di cui si è già parlato, questa sola non è riguardata come assoluta, ma capace di essere vinta da un'obbligazione di giustizia più forte che si trovi dal lato opposto, o da una tale condotta da parte della persona interessata che si reputi assolverci dalla obbligazione verso di lei, e costituire una *decadenza* dal beneficio ch' essa fu tratta ad aspettare.

Quinto; per universale consenso, è incomportabile colla giustizia l'essere *parziale*; il mostrare favore o preferenza a taluno più che a talun altro, in materie in cui il favore e la preferenza non si convengano. Tuttavia, l'imparzialità non sembra essere ritenuta come un dovere per sè, ma piuttosto come strumento a talun altro do-

vere, poichè è ammesso che il favore e la preferenza non sono sempre riprovevoli; e invero i casi in cui sono condannate costituiscono piuttosto le eccezioni che la regola. Una persona sarebbe più probabilmente biasimata che commendata per non dare a' suoi parenti od amici preferenza sopra gli stranieri nel conferire uffizi, quando essa potesse far ciò senza violare alcun altro dovere; e nessuno ritiene ingiusto il cercare per amico, a preferenza d'altri, un parente od un compagno. L'imparzialità, quando sono implicati dei diritti, è naturalmente obbligatoria, ma ciò è compreso nella obbligazione più generale di dare ad ognuno quello che gli spetta. Per esempio, un tribunale ha da essere imparziale, perchè deve aggiudicare, senza riguardo ad altre considerazioni, un oggetto disputato ad uno dei contendenti che vi ha diritto. Vi sono altri casi in cui imparzialità significa, non subire altra influenza che quella del merito, come accade in coloro che da giudici, precettori, padri, o amministratori, secondo i meriti premiano e puniscono. Altre volte ancora, imparzialità significa, non esser dominato che dall'influenza della considerazione del pubblico interesse; come nel

fare una scelta fra più candidati ad un impiego governativo. In una parola, l'imparzialità, come obbligazione di giustizia, si può dire che significhi: subire unicamente l' influenza delle considerazioni, le quali si suppone debbano preponderare nel caso determinato; e resistere alla pressione di altri motivi che spingano in altre vie non indicate dalle dette considerazioni.

Prossima all'idea d'imparzialità è quella di *eguaglianza*, la quale spesso entra come parte a comporre tanto il concetto di giustizia, come la sua pratica, e agli occhi di molti ne costituisce l'essenza. Ma in questo, anche meglio che in ogni altro caso, la nozione della giustizia varia nelle differenti persone, e sempre si conforma nelle sue variazioni alla loro idea della utilità. Ognuno sostiene che l'uguaglianza è un dettato di giustizia, eccetto dov'egli pensa che la convenienza richiegga ineguaglianza. La giustizia dello accordare egual protezione ai diritti di tutti, è propugnata da coloro che patiscono le più oltraggiose disuguaglianze a danno de' proprii diritti. Anche nei paesi della schiavitù, è ammesso in teoria che i diritti dello schiavo, tali come sono, dovrebbero essere tanto sacri quanto quelli del pa-

drone, e che un tribunale che fallisca al suo debito di proteggerli con egual vigore, manca alla giustizia, mentre al tempo stesso, istituzioni le quali lasciano allo schiavo appena qualche diritto da far valere, non sono reputate ingiuste, perchè non si ritengono sconvenienti. Coloro i quali pensano che l'utilità richiegga distinzioni di gradi, non considerano ingiusto che le ricchezze, i privilegi sociali abbiano ad esser distribuiti inegualmente; ma quelli che credono sconveniente questa ineguaglianza, la tengono pure ingiusta. Chiunque pensa esser necessario il governo, non vede un'ingiustizia nella diseguaglianza che si crea dando a' magistrati poteri non concessi all'altra gente. Anche fra quelli stessi che propugnano dottrine uguagliatrici, sonovi tante questioni di giustizia quante sono le discrepanze d'opinioni circa la convenienza.

Alcuni comunisti considerano ingiusto che il prodotto del lavoro della comunità, debba esser diviso con altro principio che con quello della eguaglianza perfetta; altri ritengono giusto che i più bisognosi debbano aver più; altri in fine che i maggiori lavoratori, o i migliori produttori, abbian diritto ad una quota più grande nella di-

visione dei prodotti. E al sentimento della giustizia naturale puossi plausibilmente aver ricorso per rispetto ad ognuna di queste opinioni.

In mezzo a tante e sì diverse applicazioni del termine *giustizia,* che pure non si ha come ambiguo, non è senza difficoltà il rintracciare l'anello mentale che tutte le connette, e da cui essenzialmente dipende il sentimento morale che a tal termine aderisce.

Forse in questa difficoltà qualche aiuto si può trarre dalla storia della parola, come ce la designa l'etimologia.

Se non iñ tutte le lingue, nella più gran parte di esse, l'etimologia della parola che corrisponde a *giusto*, indica un'origine connessa o colla legge positiva, o con quella che era nella maggior parte dei casi la forma primitiva della legge: la consuetudine autorevole. *Justum* è una forma di *jussum:* quello ch'è stato ordinato. *Jus* viene dalla stessa origine. Δίκαιον viene da δίκη, di cui il significato principale, almeno nei tempi storici della Grecia, era: procedimento. In origine, infatti, non significava che la guisa; la *maniera* di far le cose, ma ben presto venne a significare la *maniera*

prescritta, quella cioè che veniva imposta dalla riconosciuta autorità patriarcale giudiziaria, o politica. *Recht* (1) da cui venne *right* e *righteous*, è sinonimo di legge. In verità il significato originario di *recht* non accennava alla legge, ma alla dirittezza fisica; come *wrong* (2) e i suoi equivalenti latini significavano: avvolto, tortuoso; e da questo si arguisce che diritto non significava originariamente: legge, ma al contrario, legge significava: diritto. Comunque però sia questo, il fatto che *recht* e *droit* vennero restringendosi nel loro significato a designare la legge positiva, — quantunque di molto che non è legge sia egualmente necessario alla dirittezza morale, o rettitudine, — è tanto significativo del carattere originario delle idee morali, quanto se la derivazione avesse avuto luogo in senso inverso. Le Corti di giustizia, le Amministrazioni di giustizia, sono le Corti e le Amministrazioni della legge. La *justice* in francese, è il termine stabilito per la giudicatura. A mio parere non vi può esser dubbio che l'idea madre,

(1) *Recht* in tedesco, e *right* in inglese significano egualmente: diritto.

(2) *Wrong*: torto.

l'elemento primitivo nella formazione della nozione della giustizia, fu la conformità colla legge. Questa ne costituì l'intiera idea presso gli Ebrei, fino al sorgere del Cristianesimo; come era da aspettarsi da un popolo le cui leggi tendevano ad abbracciare tutti i soggetti su di cui occorrono norme, e che credeva le sue leggi emanate dall'Essere supremo. Ma altre nazioni, e particolarmente la greca e la romana, che sapevano bene come le loro leggi erano state fatte, e continuavano a farsi, da uomini, non temevano di ammettere che quegli uomini potessero far leggi cattive, sanzionando le stesse cose, e per gli stessi motivi che, se fatte da individui senza la sanzione della legge, si sarebbero dette ingiuste. E di qui ne venne che il sentimento della ingiustizia si applicò, non a tutte le violazioni di legge, ma a quelle sole delle leggi che *dovrebbero* esistere, includendovi quelle che quantunque avessero ad esistere, pure di fatto non esistono; - ed alle leggi stesse, come le si suppongono contrarie a quel che le leggi dovrebbero essere. In questo modo l'idea di legge, e de' suoi comandi predominò sempre nella nozione della giu-

stizia, anche quando le leggi stesse in vigore cessarono di esserne reputate come la insegna.

È vero che l'umanità considera l'idea della giustizia, e delle sue obbligazioni come applicabile a molte cose che nè sono, nè si desidera vengano regolate da leggi. Nessuno desidera che le leggi abbiano ad intrudersi in tutti i particolari della vita privata; ma pure ognuno concede che in tutta la condotta giornaliera ogni persona può mostrarsi, e si mostra in effetto o giusta od ingiusta. Però anche qui l'idea della infrazione di ciò che dovrebbe esser legge rimane ancora sotto una forma alquanto modificata. Ci farebbe ognor piacere, e consonerebbe coi nostri sentimenti di convenienza, che gli atti i quali riteniamo ingiusti dovessero essere puniti, quantunque non sempre da noi si giudichi spediente che ciò avvenga per mezzo dei tribunali. Noi rinunciamo a questa soddisfazione in vista d'inconvenienti accidentali. Ci farebbe piacere il vedere imposto il giusto, e represso l'ingiusto, anche nei particolari più minuti, se, e con ragione, non temessimo di affidare così smisurato potere sopra gli altri

cittadini. Quando pensiamo che un individuo è obbligato per giustizia a fare una cosa, è una forma ordinaria del linguaggio il dire che vi dovrebbe essere costretto, e saremmo contenti al vedere quell'obbligazione eseguita in forza della coazione di chi possa inferirla. Se vediamo che questa coazione per legge è sconveniente, lamentiamo tosto la impossibilità, consideriamo la impunità data all'ingiustizia come un male, e c'ingegniamo a ripararvi facendo pesare sul colpevole la viva espressione della disapprovazione nostra e di tutti. Così l'idea del costringimento legale genera sempre l'idea della giustizia, quantunque soffra parecchie trasformazioni prima che tal nozione, quale esiste in uno stato di civiltà avanzato, divenga compiuta.

Questa è, mi pare, una descrizione fedele, per quanto è d'uopo, della origine e dello sviluppo progressivo dell' idea di giustizia. Ma ci conviene osservare, che essa non contiene, fino ad ora, nulla che distingua quella obbligazione dalla obbligazione etica in generale. In fatti il vero si è che l'idea della sanzione penale che costituisce l'essenza della legge, entra non solo nel concetto della ingiustizia, ma an-

che in quello di ogni maniera di torti. Noi diciamo esservi solo *torto*, allorchè intendiamo d'implicare che una persona avrebbe ad esser punita o in un modo o nell'altro per averlo commesso; se non dalla legge, dall'opinione de' suoi simili; se non dall'opinione, almeno dai rimproveri della propria coscienza. Questo sembra il vero perno della distinzione tra la moralità, e la semplice convenienza. È parte della nozione del dovere, in ognuna delle sue forme, che una persona possa con pieno diritto essere costretta a compierlo. Dovere è cosa che può venire *esatta* da una persona, come si esige un debito. Se non crediamo che possa esigersi da una tal persona, non diciamo che sia suo debito. Ragioni di prudenza, o l'interesse degli altri possono opporsi a che ne venga forzato l'adempimento; ma chiaro è che l'individuo medesimo non avrebbe ragione di muovere pretesa.

Altre cose vi sono per contro che desideriamo debba fare la gente, e per cui la si ama od ammira, forse anche la si prende in uggia perchè non le fa, ma pure ammettiamo che non vi è punto obbligata; non è quindi un caso di ob-

bligo morale; noi non le biasimiamo, cioè non pensiamo che possano essere oggetto di punizione. Come si pervenga a queste idee del meritare o non meritare punizione, apparirà in seguito; ma intanto non credo siavi dubbio che siffatta distinzione giace al fondo delle nozioni del giusto e dell'ingiusto; che noi chiamiamo ingiusta una condotta, o impieghiamo invece qualche altro termine di disapprovazione, secondochè pensiamo la persona abbia ad essere, o non essere punita, e diciamo che sarebbe giusto il fare nella tale o tale altra maniera, o puramente che sarebbe desiderabile o commendevole, secondochè desidereremmo di vedere la persona interessata costretta, o solo esortata e persuasa ad agire in quel modo (1).

Questa, pertanto, essendo la differenza caratteristica che distingue non la *giustizia*, ma la *moralità* in generale dalle

(1) Questo punto è rafforzato ed illustrato dal prof. Bain, in un mirabile capitolo intitolato: *Le emozioni etiche, o il senso morale*, nel secondo dei due trattati che compongono la sua opera elaboratissima e profonda sopra la mente umana.
(*Nota dell'Autore*).

altre provincie della *convenienza*, e della *degnità*, rimane pur sempre a cercare il carattere che distingua la *giustizia* dagli altri rami della *moralità*.

Si sa che gli scrittori di etica dividono i doveri morali in due classi, denotate dalle espressioni male scelte di obbligazioni perfette ed imperfette; queste ultime essendo quelle in cui, benchè l'atto sia obbligatorio, le occasioni particolari di compierlo sono lasciate a nostra scelta, come nel caso della carità o della beneficenza, le quali noi siam di certo obbligati a praticare, ma non inverso alcuna persona particolare, o in un dato tempo prescritto. Nel linguaggio più preciso della filosofia del diritto, doveri di obbligazione perfetta sono quelli in forza dei quali risiede *dritto* correlativo in altre persone; doveri di obbligazione imperfetta sono quelle obbligazioni morali che non dànno origine ad alcun diritto. Questa distinzione si troverà, a mio avviso, che coincide con quella che esiste tra la giustizia e le altre obbligazioni morali. Nella nostra rassegna di varie significazioni popolari della giustizia, il termine sembrava in generale involgere l'idea di un diritto personale

— un'*azione* posseduta da uno o più individui, simile a quella che la legge accorda quando dà un diritto di proprietà, od altro giuridico. Se l'ingiustizia consiste nello spogliare una persona del possesso, o nel romperle fede, o nel trattarla peggio che non meriti, o peggio che l'altra gente che non abbia maggiori diritti di lei, in ogni caso la supposizione implica due cose: — un torto commesso, e una persona determinata che soffre il torto. L'ingiustizia può dunque essere commessa col trattare una persona meglio che altre; ma il torto in questo caso lo soffrono i competitori di quella persona stessa, i quali sono pure determinabili. Mi pare che questo fatto di un diritto in taluna persona correlativo alla obbligazione morale costituisca la differenza specifica tra la giustizia, e la generosità o beneficenza. La giustizia implica qualche cosa che non solo non è giusto il fare, e ingiusto il non fare, ma che qualche determinata persona può esigere da noi come il suo diritto morale. Nessuno ha un diritto morale alla nostra generosità o beneficenza, perchè moralmente non siamo obbligati a praticare quelle virtù verso individui determinati. E rispetto a questa, come ad ogni

definizione corretta, si troverà che gli esempi i quali sembrano a prima giunta in conflitto con essa, la confermano anzi viemmaggiormente. Perocchè se qualche moralista si prova, come taluno ha fatto invero, di dimostrare che l'umanità in genere, quantunque in particolare nessun individuo, abbia diritto a tutto il bene che noi le potremmo fare, esso ad un tempo con siffatta tesi, inchiude la generosità e la beneficenza nella categoria della giustizia. Egli è costretto a dire, che i nostri massimi sforzi sono *dovuti* a' nostri simili, assimilandoli così ad un debito; oppure che null'altro meno che tutti questi nostri massimi sforzi può costituire un *ricambio* adeguato di quello che la società fa per noi, riducendo per tal modo la cosa nel campo della gratitudine; l'uno e l'altro sono così riconosciuti casi di giustizia. Dovunque è un diritto, ivi è questione di giustizia, e non di virtù o di beneficenza; e chiunque non stabilisce in generale la distinzione tra la giustizia e la moralità dove l'abbiamo posta noi, si troverà di non ammettere al tutto distinzione tra l'una e l'altra, ma congloberà ogni moralità nella giustizia.

Studiatomi così di determinare gli ele-

menti caratteristici che entrano a comporre l'idea della giustizia, rimane ora a ricercare: se il sentimento, il quale accompagna l'idea, le sia annesso per una special disposizione di natura, o se è potuto sorgere, per qualche legge conosciuta, dall'idea medesima; e particolarmente se può essersi originata da considerazioni di convenienza generale.

Comprendo che il sentimento per sè non nasca da qualche cosa che comunemente, o correttamente si possa chiamare un'idea di convenienza; ma quantunque non ne nasca il sentimento, ne nasce però tutto ciò che in esso havvi di morale.

Abbiam veduto che i due componenti precipui del sentimento di giustizia sono: il desiderio di punire chi ha fatto danno, e il sapere, o il credere che havvi quell'individuo, o sonvi alcuni individui determinati, cui è stato recato danno.

Ora, mi sembra che il desiderio di punire una persona la quale ha fatto danno a taluno, sia una derivazione spontanea da due sentimenti naturali in egual grado, ed entrambi simili ad istinti, voglio dire: l'impulso della propria difesa, e il sentimento della simpatia.

È naturale il risentimento, la ripulsa e la rappresaglia, contro ogni danno tentato o compiuto contro di noi, o contro quelli per cui abbiam simpatia. Non è qui il luogo di discutere l'origine di questo sentimento. Sia esso un istinto, oppure il risultamento dell'intelligenza, lo sappiamo comune a tutta la natura animale; perchè ogni animale tenta di nuocere a chi gli fa male, o pensa voglia farne ad esso, od a' suoi nati. In questo punto, gli esseri umani non differiscono dagli altri che in due particolarità. Dapprima nell'essere capaci di simpatia non solo verso le proprie creature, o come taluno degli animali più nobili, verso qualche animale più potente che li protegga, ma verso ogni loro simile, ed anche tutta la natura senziente. In secondo luogo, nell'avere assai maggiore sviluppo d'intelligenza, il che conferisce un'ampiezza molto più considerevole alla distesa dei loro sentimenti tanto di simpatia, come d'avversione.

In virtù di questa superiorità d'intelligenza, anche a parte il suo più vasto cerchio di simpatie, un essere umano è capace di concepire una comunanza d'interessi tra sè e la società umana di cui forma parte,

cosicchè ogni maniera di condotta, la quale minacci in generale la sicurezza della società, minaccia la sua particolare, e sveglia in lui l'istinto (seppure è istinto) della propria difesa. La stessa superiorità d'intelligenza, associata alla facoltà di mettere affezione in generale a tutte le creature umane, lo fa capace di connettersi alla idea collettiva della sua tribù, del suo paese, della umanità, in tal modo che qualunque atto dannoso a queste, desta in lui l'istinto di simpatia, e lo spinge alla resistenza.

Il sentimento di giustizia, in quello dei suoi elementi che consiste nel desiderio di punire, come io lo concepisco, è pertanto il sentimento naturale di ritorsione o di vendetta, per mezzo dell' intelligenza e della simpatia reso applicabile a quelle ingiurie, a quei danni che vengono a ferir noi, per mezzo, od insieme alla società in massa. Questo sentimento in sè non ha nulla di morale; quel ch'è morale si è la sua subordinazione esclusiva alle simpatie sociali, in guisa che esso attenda ad obbedire alla loro chiamata. Perocchè il sentimento naturale tende a farci risentire indistintamente per qualunque cosa che ci si faccia di spiacevole; ma quand'è reso

morale dal sentimento sociale, non agisce che nelle direzioni conformi al bene generale; le persone giuste si risentono per il danno recato alla società, quantunque non sia un danno ad esse in particolare, e non si risentono del danno recato a sè medesime, quantunque grave, se non è di quella sorta che la società ha interesse di reprimere.

Non contrasta a questa dottrina il dire, che come sentiamo oltraggiato il nostro sentimento di giustizia, non pensiamo in generale alla società, o ad un interesse collettivo, ma solo a quel caso individuale. Certo, è abbastanza comune, quantunque sia il contrario del commendevole, il provare risentimento solo perchè abbiam sofferto un dolore, ma una persona il cui risentimento sia davvero un senso morale, cioè una persona che consideri se un atto sia biasimevole prima di risentirsene — quantunque essa non dica espressamente a sè medesima che si muove per l' interesse della società, certo ella sente che assevera una regola la quale è tanto pel bene degli altri, come pel proprio. Se essa non sente questo — s'essa non riguarda l'atto che per quanto la colpisce

individualmente — essa non è giusta consapevolmente, non s'interessa della giustizia delle proprie azioni. E questo viene ammesso anche dai moralisti anti-utilitarii.

Quando Kant (come sopra si è notato) propone questo per principio fondamentale di moralità: " Agisci in modo, che la tua regola di condotta possa essere seguìta come legge da tutti gli esseri razionali „ egli virtualmente riconosce che l'interesse della umanità collettivamente, o almeno indistintamente, debb'essere nel pensiero dell'agente quando voglia decidere con coscienza della moralità di un atto. Altrimenti egli usa i vocaboli senza alcun significato; invero, che una regola anche di estremo egoismo non sia *possibile* venga seguìta da tutti gli esseri razionali; che vi sia qualche ostacolo invincibile nella natura delle cose alla sua pratica, non può con alcuna probabilità sostenersi. Per dare un significato al principio kantiano, il senso di questo ha da essere, che noi dovremmo informare la nostra condotta ad una regola che tutti gli esseri possano accogliere *con beneficio dei loro interessi collettivi.*

E per recapitolare, l'idea della giustizia

suppone due cose; una regola di condotta, ed un sentimento che sanzioni la regola. La prima deve supporsi comune a tutta l'umanità, e intesa al bene di questa. L'altra (il sentimento) è un desiderio che la punizione venga sofferta da chi violò la regola. Vi è di più implicato il concetto di qualche persona determinata la quale soffre per effetto di tale infrazione; e i cui diritti (per usare una espressione acconcia al caso) sono perciò violati. E il sentimento di giustizia sembrami essere, il desiderio animale di respingere o *retaliare* un male, un danno inferito a sè, o a quelli per cui abbiamo simpatia, in senso così vasto da inchiudere tutte le persone, in virtù della capacità umana di estendere la sua simpatia, e del concetto umano dell'illuminato interesse individuale. Da questi ultimi elementi, il sentimento deriva la sua moralità, e dal primo la sua peculiare vivezza, la energia della propria manifestazione.

Fin qui ho considerato la idea di un *diritto* che risiede nella persona ingiuriata e offesa dall'ingiustizia, non come un elemento separato nella composizione della idea e del sentimento, ma come una delle forme in cui gli altri due elementi si ri-

vestono. Questi elementi sono da una parte: un danno ad una o più persone determinate, e dall'altra: una richiesta di punizione. Un esame della nostra mente, secondo me, deve mostrare che queste due cose includono tutto quanto noi intendiamo sotto il nome di violazione di diritti. Come chiamiamo alcuna cosa il diritto di una persona, vogliam dire ch'essa ha una pretensione valida verso la società per essere mantenuta nel suo possesso, o per forza di legge, o per quella della educazione, e della pubblica opinione. Se la persona ha quello che si chiama un'*azione* valida, sotto tutti gli aspetti, per ottenere che siale guarentita qualche cosa dalla società, diciamo che vi ha diritto. Volendo provare che qualche cosa non le appartenga per diritto, crediamo di esserci riusciti appena siasi ammesso che la società non debba intervenire ad assicurargliela, ma debba lasciarla in balìa del caso, della cura individuale. Così si dice che, un individuo ha dritto a quello che può guadagnare coll'onesto frutto del suo libero lavoro, perchè la società non deve permettere che altri lo impedisca nel guadagnarsi a quel modo quanto più possa. Ma egli non ha diritto a tre

mila lire all'anno, ad esempio, quantunque possa pervenire guadagnarle; perchè la società non è chiamata a provvedere affinchè egli debba guadagnarsi quella somma. Al contrario s'egli possiede un capitale di dieci mila lire impiegato in rendita dello Stato al tre per cento, ha diritto a trecento lire all'anno; perchè la società si è assunto l'obbligo di provvederlo d'una tale entrata.

Avere un diritto, è pertanto, secondo ch'io penso, aver qualche cosa, di cui la società debba proteggermi nel possesso. Se gli oppositori si fanno a chiedere il perchè la società il debba, io non posso dar loro altra ragione che quella dell'utilità. Se questa espressione non sembra apportare un sentimento sufficiente della forza dell'obbligazione, nè spiegare la energia particolare del sentimento medesimo, egli è perchè nella composizione del sentimento entra non solo un elemento razionale, ma ve ne ha pur uno animale, la sete della retorsione, e questa sete deriva la sua intensità, come la sua giustificazione morale, dalla sorta della utilità implicata, che è straordinariamente importante e vivissima. L'interesse implicato è quello della sicurezza, l'interesse più vitale pel sentimento

di tutti. Pressochè tutti gli altri beni terreni abbisognano a certe persone e non a certe altre, e molti, occorrendo, possono di buon grado abbandonarsi, o sostituirsi con altri; ma senza *sicurezza* nessun uomo può fare, da essa dipendiamo per ogni immunità dal male, e per l'intero pregio di ogni bene oltre il fuggevole momento; dappoichè null'altro, tranne il diletto dell'istante, potrebbe riuscirci di alcun valore, se di ogni cosa potessimo ad ogni momento venirne privati da chiunque si trovasse per caso essere più forte di noi. Ora questo più indispensabile fra tutto che è necessario, dopo il nutrimento, non può aversi, se il meccanismo destinato a provvedervi non viene tenuto in movimento incessante. Quindi, la nozione del diritto che noi abbiamo sui nostri simili perchè concorrano a farci sicura la base essenziale della nostra esistenza, raccoglie sentimenti intorno a sè assai più intensi che non quelli implicati in alcuno dei più comuni casi di utilità, per modo che la differenza nel grado, (come spesso avviene nella psicologia) diviene una vera differenza di genere. Il diritto assume quel carattere di assolutezza, e quell'apparente

infinità e quella incommensurabilità con ogni altra considerazione, che costituiscono la distinzione tra il sentimento del giusto e dell'ingiusto — e quello di convenienza o sconvenienza ordinaria. I sentimenti implicati sono così potenti, e noi così sicuri confidiamo di trovare negli altri de' sensi rispondenti (essendo tutti in egual modo interessati), che l'*obbligo* e il *dovere* divengono *necessità*, e la indispensabilità riconosciuta diviene una necessità morale analoga alla fisica, e spesso a questa non inferiore quanto a forza obbligatoria.

Se l'analisi fin qui data, o altra simile, non è la spiegazione corretta della nozione del giusto; se la giustizia è al tutto indipendente dalla utilità, e costituisce una insegna morale *per sè*, che la mente può riconoscere per semplice intuizione interna; è difficile il comprendere perchè quell'oracolo interno sia così ambiguo, e perchè molte cose appariscano giuste o ingiuste, secondo la luce, in cui vengono riguardate.

Continuamente ci si dice che l'utilità è una insegna incerta che ognuno interpreta differentemente a suo modo, e che salvezza non v'ha se non rifugiandoci negli immutabili, incancellabili, e non equivoci

dettati della giustizia, i quali portano in sè la loro evidenza, e rimangono indipendenti dalle fluttuazioni dell'opinione. Stando a questo si supporrebbe che in questioni di giustizia non vi possa esser controversia; che se noi prendiamo per regola il giusto, la sua applicazione ad un caso determinato possa lasciarci così poco dubbio come una dimostrazione matematica. Così lunge è questo dal vero, che vi ha in fatto cotanta differenza di opinioni, e sì accannita discussione sopra ciò che è giusto, nè più nè meno che sopra quanto è utile alla società. Non solo diverse nazioni e diversi individui hanno differenti concetti della giustizia, ma nella mente di un solo e medesimo individuo, la giustizia non è una regola, un principio, od una massima, ma una quantità di queste, che non coincidono sempre nei loro dettati, e nella scelta delle quali esso è guidato o da qualche insegna estranea, o dalle sue predilezioni personali.

Per esempio, taluni dicono, esser ingiusto punire alcuno per dar esempio agli altri, e che la punizione è giusta solo quando è intesa al bene dello stesso paziente. Altri sostengono il contrario, allegando che il punire quelli che abbiano raggiunto

l'età della ragione, per il loro proprio bene, è dispotismo ed ingiustizia, poichè se in fin dei conti non si tratta che del bene loro individuale, nessuno ha diritto di correggere il giudizio che essi medesimi ne portino; ma ammettono che si possano giustamente punire per evitare del male ad altri, essendo questo l'esercizio del legittimo diritto di difesa.

Owen afferma essere del tutto ingiusta la punizione; perchè il colpevole non si costituì da sè il proprio carattere; la sua educazione, e le circostanze che lo attorniarono, lo resero tale; e di queste egli non è punto responsabile. Siffatte opinioni sono per sè al tutto plausibili; e fino a che la questione si dibatte come questione di giustizia semplicemente, senza discendere ai principii i quali stanno alla base della giustizia, e sono la sorgente della sua autorità, io non so vedere come alcuno di quei ragionatori possa venir confutato. Perocchè in verità, ognuno dei tre sistemi si fonda sopra regole di giustizia riconosciute vere. Il primo segnala la patente ingiustizia d'isolare un individuo, e di sacrificarlo, senza suo consenso, pel bene degli altri. Il secondo poggia sulla

riconosciuta giustizia della difesa, e sulla evidente ingiustizia di forzare una persona ad uniformarsi alle idee altrui circa quanto costituisca il suo bene proprio. Gli Oweniani invocano il principio ammesso, esser ingiusto il punire alcuno per ciò di cui egli non ha colpa. Ognuno trionfa finchè non è costretto a considerare alcun altra massima da quelle ch'egli ha prescelte; ma appena le loro diverse massime sono messe a riscontro, ognuno sembra che abbia precisamente tanto da dire per sè, nè più nè meno che ne abbiano gli altri. Nessuno di loro può portare avanti la sua nozione di giustizia senza impigliarsi in quella di un altro del pari stringente. Queste sono difficoltà; come tali sempre si tennero, e molti stratagemmi s'immaginarono più per ischivarle che per vincerle. Come una scappatoja dall'ultimo dei tre addotti sistemi, s'immaginò quel che si chiamò la libertà della volontà, figurandosi di non poter essere giustificati nel punire un uomo, la cui volontà sia in uno stato al tutto malvagio, seppure non si suppone che non vi sia pervenuto per effetto di nessuna influenza delle circostanze anteriori. Per isfuggire ad altre difficoltà, uno dei ritrovamenti prediletti è stato la

finzione di un contratto, per cui in qualche epoca ignota tutti i membri delle società si obbligarono di obbedire alle leggi, e consentirono di venir puniti per la loro disobbedienza, conferendo al tempo stesso ai proprii legislatori il diritto di punire, il quale (altrimenti si ritiene), questi non avrebbero avuto nè per il titolo del bene loro individuale, nè per quello della società.

Con questo felice pensiero si credette di sbarazzarsi d'ogni difficoltà, e di legittimare le pene, in virtù di un'altra massima ricevuta di giustizia: *Volenti non fit injuria;* che non è ingiusto quanto avviene col consenso della persona la quale si suppone ne soffra alcun male.

Appena è da notare che anche quando questo consenso non fosse una mera finzione, siffatta massima quanto ad autorità non è superiore alle altre sopra le quali è chiamata a dominare. Al contrario è un saggio molto istruttivo dalla maniera vaga ed irregolare con cui si fanno sbocciar fuori i supposti principii di giustizia. Questa particolarmente venne in uso come un aiuto alle ordinarie esigenze dei tribunali, che talvolta sono obbligati ad accontentarsi di presunzioni molto incerte, a ca-

gione dei mali più grandi che spesso nascerebbero dal tentare da parte loro di andare più pel sottile. Ma anche i tribunali stessi non riescono ad attenersi costantemente alla massima, perocchè ammettono l'annullamento di obblighi volontariamente assunti, per cagione di frode, e talvolta unicamente per errore, o mala informazione.

Ancora quando la legittimità d'infliggere punizioni è ammessa, quanti contradditorii concetti della giustizia non vengono in luce nel discutere sulla conveniente gradazione delle pene! A questo proposito nessuna regola si raccomanda come sentimento primitivo e spontaneo di giustizia quanto la legge del talione: occhio per occhio, e dente per dente. Quantunque questo principio della legge giudaica e della maomettana sia stato in generale abbandonato in Europa come massima pratica, io sospetto che non pochi nel loro segreto non lo rimpiangano tuttavia, e quando talvolta il ricambio all'offensore ha luogo in tal modo, il senso di soddisfazione generale che ne nasce, fa testimonianza del quanto sia naturale il sentimento al quale questo genere di *restituzione di altrettanto della stessa specie* riesce accettevole.

Presso molti la prova della giustizia in fatto di punizione, è che questa abbia da essere proporzionata all'offesa; intendendosi che abbia ad essere perfettamente commisurata alla colpevolezza morale del reo (qualunque sia il loro criterio per misurare la colpevolezza morale): la considerazione, qual somma di pena sia necessaria per trattenere dall'offesa, non avendo, a loro giudizio, nulla che fare con la questione della giustizia; mentre vi sono altri a cui tale considerazione sembra capitalissima, e sostengono che non è giusto, almeno per l'uomo, infliggere ad un suo simile, qualunque sieno le sue colpe, alcuna somma di sofferenza oltre il minimo che basti a prevenire lui dal ricadervi, ed altri dallo imitarne la mala condotta.

Scegliamo un altro esempio da un soggetto già menzionato. In una associazione di cooperazione industriale, è egli giusto o no che l'ingegno, e la perizia debbano costituire un titolo a rimunerazione maggiore? Per la negativa si osserva che ognuno il quale faccia il meglio che può, merita egualmente, e a termini di giustizia non avrebbe ad essere posto in condizione inferiore, non avendone colpa; in-

oltre che le capacità superiori hanno già vantaggi più che bastanti, nell'ammirazione che eccitano, nella influenza personale che costituiscono, e nelle sorgenti interne di soddisfazioni che le accompagnano, senza aggiungervi ancora una più gran parte dei beni esteriori, e infine che la società, per giustizia, è obbligata piuttosto a compensare i meno favoriti per queste immeritate disuguaglianze di vantaggi, che non ad aggravarle. Per la tesi contraria si allega: che la società riceve di più dal lavoratore maggiormente produttivo, che i suoi servigi essendo più utili, la società gli è debitrice di maggior compenso, che una più grande quota del prodotto complessivo è in effetto sua opera, e che il non far luogo a questo diritto è una maniera di furto, che s'egli riceve solo quanto gli altri, non si potrà con giustizia esigere da lui se non se, che produca quanto gli altri, e dia minor somma di tempo e di lavoro, in proporzione della sua maggiore efficacia produttiva. Chi deciderà tra questi richiami a principii di giustizia tra sè pugnanti? La giustizia presenta in questo caso due lati i quali non è possibile armonizzare, e i due contendenti hanno scelto

le parti opposte; l'uno guarda a ciò che è giusto debba ricevere l'individuo, l'altra a ciò che è giusto debba dare la società. Ciascuno dal suo proprio punto di vista è irrefutabile; ed una scelta fra essi, sul fondamento della giustizia, non può non essere al tutto arbitraria. La sola utilità sociale può stabilire la preferenza.

Quanti ancora, e come irreconciliabili, sono i criterii della giustizia cui si ricorre nelle discussioni sul ripartimento delle tasse? Vi ha un' opinione che il pagamento allo Stato debba eseguirsi in proporzione numerica dei mezzi pecuniarii. Altri pensano che la giustizia detti quel ch'essi dicono la tassa graduata, prendendo un tanto per cento più forte da quelli che hanno più sostanza da mettere in serbo. In punto di giustizia naturale si potrebbe porre innanzi una grave ipotesi, per evitare e l'uno el'altro di questi mezzi, quella cioè di chiedere la stessa somma assoluta (sempre che si possa avere) da ciascuno: come i sottoscrittori ad un pranzo, o ad un circolo, tutti pagano la stessa somma, per eguali privilegi, trovinsi essi in eguale agiatezza da poter soddisfarla, o no. Dappoichè, si potrebbe dire, la protezione della legge e del

Governo è accordata e richiesta egualmente da tutti, non havvi ingiustizia nel farla comprare loro ad egual prezzo. È ritenuta giustizia, e non ingiustizia, che un negoziante esiga da tutti i suoi avventori lo stesso prezzo per lo stesso oggetto, senza variarlo a norma della loro agiatezza. Questa teoria, applicata all' imposta, non trova punto difensori perchè urta fortemente coi sentimenti umanitarii e di convenienza sociale; ma il principio di giustizia ch'esso invoca è tanto vero, e tanto obbligatorio quanto quelli che gli si possano contrapporre. Conseguentemente esso esercita una influenza tacita sulla linea di difesa di cui si avvalgono altri sistemi di ripartimento delle imposte.

Gli individui sono tratti ad argomentare che lo Stato faccia più pei ricchi che non pei poveri, per poter domandare di più ai primi, benchè questo non sia vero nel fatto; perocchè i ricchi di gran lunga sarebbero meglio in grado di proteggersi nel difetto di leggi o di governo, che non i poveri, e invero probabilmente potrebbero riuscire a convertir questi in loro schiavi. Altri ancora, in tanto deferiscono allo stesso concetto di giustizia, in quanto sostengono che tutti debbano pagare una tassa

eguale di capitazione per la protezione personale (questa essendo di egual valore per tutti), ed una tassa diseguale per la protezione delle loro proprietà, che sono diseguali. A ciò replicano altri che l'avere di un individuo, per lui, ha tanto pregio come quello di un altro qualunque. Da queste confusioni altro modo di districarsi non v'ha che l'utilitario.

La differenza tra il giusto e il conveniente è dunque meramente una distinzione immaginaria? L'umanità ha ella subìto una delusione nel pensare che la giustizia sia cosa più sacra che la ragion politica, e che quest'ultima non debba essere obbedita se non quando sia soddisfatta la prima? No certamente. La esposizione più sopra data della natura ed origine del sentimento, riconosce una distinzione reale; e nessuno di quelli che professano il disprezzo più sublime per le conseguenze delle azioni, come elemento della loro moralità, mette più importanza a quella distinzione di quel ch'io faccia. Mentre contesto le pretensioni di qualunque teoria che sollevi una insegna immaginaria di giustizia non fondata sulla utilità, io

reputo la giustizia che è fondata sulla utilità essere la parte capitale, e incomparabilmente più sacra ed obbligatoria di ogni moralità. La giustizia è il nome di certe classi di regole morali, che riguardano le essenzialità dell'umano benessere più da vicino, e sono quindi di obbligazione più assoluta che non alcun'altra regola per la guida della vita; e la nozione che noi abbiam trovato essere della essenza dell'idea di giustizia — cioè, quella di un diritto risiedente in un individuo — implica, e testifica questa obbligazione come più imperativa.

Le regole morali che proibiscono all'umanità di danneggiarsi a vicenda, (in cui non dobbiamo mai scordarci d' includere la ingiustissima intrusione nella libertà degli altri) sono più vitali per gli esseri umani che qualunque altra massima, per quanto importante, che solo indichi il modo più acconcio di reggere alcuno di particolari ordinamenti civili. Quelle regole hanno pure la peculiarità di costituire l'elemento precipuo nel determinare il complesso dei sentimenti sociali dell'umanità. Unicamente la loro osservanza mantiene la pace tra gli uomini; se l'obbedienza ad esse

non fosse la regola, e la disobbedienza la eccezione, ognuno vedrebbe probabilmente in ciascuno de' suoi simili un nemico, verso cui avrebbe a rimanersi continuamente in guardia. Egli è appena poco meno importante il ritenere che l'umanità ha ragioni più forti e dirette perchè questi precetti appunto vengano inculcati vicendevolmente fra gli uomini. Col darsi a vicenda solo prudenti istruzioni ed esortamenti, gli uomini guadagnano o credono di guadagnar nulla; nell'inculcare gli uni agli altri il dovere positivo di beneficenza, certo hanno un'interesse, ma in grado molto minore; una persona può probabilmente non abbisognare dei benefizi delle altre, ma però sempre ella ha bisogno che non le venga fatto oltraggio. Così le regole morali che proteggono ogni individuo dal venir offeso dagli altri o direttamente, o coll'essere impedito nella sua libertà di seguire il proprio bene, sono ad un tempo quelle ch'egli stesso ha maggiormente a cuore, e più vivo interesse di estendere, e di rafforzare colla parola e coll'azione.

Egli è dalla osservanza di esse che un individuo vien giudicato meritevole d'esistere come membro della umana consociazione, perchè da ciò dipende l'essere egli

nocevole o no a quelli con cui trovasi in contatto. Ora sono queste anzitutto le moralità che compongono le obbligazioni di giustizia. I casi più segnalati d'ingiustizia, e che dànno colore alla sensazione di repugnanza che caratterizza quel sentimento, sono gli atti di malvagia aggressione, o di malvagio esercizio di potere sopra altri; poi vengono subito quelli che consistono nella ingiusta ritenzione di quel che sia dovuto; tanto negli uni che negli altri casi s'infliggono danni positivi, o come diretta sofferenza, o come privazione di qualche bene, cui si abbia avuto qualche ragionevole fondamento di natura fisica o sociale per farvi assegnamento.

Gli stessi potenti motivi che impongono la osservanza di queste moralità primarie, esigono la punizione di coloro che le violano; e come gl'impulsi della propria difesa, o di quella degli altri, e della vendetta, sono eccitati contro tali persone; la retribuzione (o il male per male) diviene strettamente connessa col sentimento di giustizia, anzi è universalmente inclusa nell'idea medesima. Bene per bene, è anco uno dei dettami di giustizia; e questo, benchè la sua giustizia sociale sia evidente, e porti con sè un sentimento naturale dell'uomo, non

ha a primo aspetto quella ovvia connessione col danno, o coll'offesa, che esistendo nei casi più elementari di giustizia, od ingiustizia, è la sorgente della intensità peculiare a quel sentimento. Ma però tal connessione quantunque men ovvia, non è meno reale. Chi accetta benefizii, e nega di ricambiarli quando se ne presenta il bisogno, infligge un danno effettivo, con ledere una delle aspettazioni più naturali e ragionevoli, ed un'aspettazione ch'egli deve, almeno tacitamente, avere incoraggiata; altrimenti quei beneficii difficilmente sarebbero stati accordati. Il grado rilevante, che fra i mali e i torti umani, tiene la lesione delle aspettazioni, si appalesa nel fatto che costituisce la colpevolezza principale di due fra gli atti più altamente immorali: la rottura di un'amicizia, e la violazione di una promessa. Pochi mali fra quelli che si sopportano dagli uomini sono più grandi, e nessuno ferisce più profondo, che quando quegli con cui abitualmente, e in tutto facciamo a fidanza, viene a mancarci nell'ora del bisogno; e pochi torti sono più grandi che questo mero rifiuto, questa ritenzione di bene; nessuno eccita risentimento maggiore, sia nella persona che ne soffre,

come nello spettatore amorevole. Quindi, il principio di dare ad ognuno quel che si merita, cioè bene per bene, come male per male, non solo è incluso nella idea di giustizia siccome l'abbiamo definita, ma è l'oggetto proprio di quella intensità di sentimento che nella estimazione dell'uomo pone il giusto sopra il semplice spediente.

Molte delle comuni massime di giustizia della società, e a cui si ha per lo più ricorso nelle sue transazioni, valgono semplicemente come strumento per portare ad effetto i principii di giustizia di cui ora abbiamo parlato. Che una persona non è responsabile che di quanto abbia fatto od ommesso volontariamente — che è ingiusto condannare una persona senza udirla — che la pena debb'essere proporzionata all'offesa; e via dicendo, sono queste massime intese a prevenire che il giusto principio del male per male venga pervertito coll'infliggere del male senza che sia giustificato. La più gran parte di queste massime comuni, vennero in uso dalla pratica dei tribunali, che naturalmente sono stati condotti ad un riconoscimento, e ad una elaborazione più completa che non si potessero forse ritrovare presso altri, delle

regole necessarie ad abilitarli a compiere la loro duplice funzione, d'infliggere punizioni dove sono dovute, e di assegnare a ciascuno il suo diritto.

La prima fra le virtù di un giudice, l'imparzialità, è un obbligo di giustizia, in parte per la ragione menzionata testè; per essere cioè condizione necessaria allo adempimento delle altre obbligazioni di giustizia. Ma questa non è la sola cagione del grado elevato che tengono, fra le obbligazioni umane, quelle regole di eguaglianza e d'imparzialità, le quali, sia nella estimazione del popolo, sia in quella de'più illuminati, sono comprese fra i precetti di giustizia. Da un punto di vista, esse possono venir considerate come corollarii dei principii già stabiliti. Se è un dovere di fare a ciascuno quel che si merita, ricambiandogli bene per bene, come reprimendo male con male, ne consegue di necessità che noi dobbiamo trattare egualmente bene (seppure più alti doveri non cel vietino) coloro che meritarono egualmente da noi, e che la società dovrebbe trattare egualmente bene quelli che benemeritarono egualmente *da lei*, cioè, che assolutamente hanno meritato egualmente bene. Questa

è la più alta insegna astratta della giustizia sociale e distributiva, verso cui tutte le istituzioni, e gli sforzi di tutti i buoni cittadini dovrebbero farsi convergere al massimo grado possibile. Ma questo gran dovere morale poggia sopra un fondamento assai più profondo, essendo una emanazione diretta dai primi principii della morale, e non un mero corollario logico di dottrine secondarie o derivate.

Esso è contenuto nel significato proprio dell'utile, o del principio della massima felicità. Tal principio è una mera formola verbale senza significazione razionale, se la felicità di un individuo, supposta in grado pari, (tenuto il debito conto del genere) non viene stimata del preciso valore di quella di un'altro. Adempiute tali condizioni, il detto di Bentham; " Ognuno conta per uno, nessuno per più di uno " potrebbe venir scritto sotto il principio della utilità, come un commentario dichiarativo (1). L'egual diritto di ognuno alla

(1) Questa implicazione della perfetta imparzialità verso le persone, nel primo principio dello schema utilitario, il signor Herbert Spencer (nella sua *Statica Sociale*) la tiene come una confuta-

felicità nella estimazione del moralista e del legislatore, involge eguale diritto a tutti mezzi di felicità, eccetto in quanto le condizioni inevitabili della vita umana, e

zione delle pretensioni della utilità ad esser guida sufficiente al giusto, poichè (egli dice), il principio dell'utile presuppone il principio anteriore, che ognuno abbia un diritto eguale alla felicità. Più correttamente la cosa si può spiegare, ponendo che eguali somme di felicità sieno egualmente desiderabili, sia che vengano sentite dalla stessa o da differenti persone. Questa però, non è una *pre*-supposizione: non è una premessa necessaria per sostenere il principio dell'utile; ma è proprio il principio medesimo; infatti che è il principio dell'utile, se non è vero che: felicità e « desiderabilità » sieno sinonimi? Se vi ha qualche principio anteriore implicato, non può essere altro che questo: che le verità dell'aritmetica sono applicabili alla estimazione della felicità, come di tutte le altre quantità misurabili.

(Il signor Herbert Spencer, in una privata communicazione circa il soggetto di questa nota, si oppone a che lo si consideri come un oppositore dell'Utilitarismo, e assevera che egli riguarda la felicità come il fine ultimo della moralità; però ritiene tal fine ottenibile solo in parte, col mezzo di generalizzamenti empirici formati coll'osservazione dei risultati della condotta; — ma compiutamente invece quando si deduca dalle leggi

l'interesse generale, in cui quello d'ogni individuo è accluso, pone limiti alla massima; e tali limiti dovrebbero venire strettamente interpretati. Come ogni altra mas-

della vita, e dalle condizioni dell'esistenza, quali sieno le maniere di azioni che tendano necessariamente a produrre la felicità, e quali producano il contrario. Ad eccezione della parola « necessariamente » io non ho difficoltà verso questa dottrina, e (ommettendo tal parola) io non so se alcuno dei moderni sostenitori dell'utilitarismo possa avere un'opinione diversa. Certamente Bentham, a cui il sig. Spencer si riferisce in modo particolare nella sua *Statica sociale*, di tutti gli scrittori è il meno imputabile di avversione al dedurre gli effetti delle azioni sulla felicità dalle leggi della natura umana, e dalle condizioni universali della della vita. L'accusa comune che gli si muove è di appoggiarsi troppo esclusivamente sopra tali deduzioni, e di rifiutare insieme di esser vincolato dai generalizzamenti tratti dalla specifica esperienza, cui il signor Spencer pensa che gli utilitarii in generale si restringano. La mia opinione, (e come rilevo, anche quella del signor Spencer) è, che in etica, come in tutti gli altri rami di studio scientifico, il conserto dei risultamenti di amendue questi processi, verificantisi e corroborantisi a vicenda, è necessario per dare ad una proposizione generale quel genere, e quel grado di evidenza che costituiscono la prova scientifica).

(*Nota dell'Autore.*)

sima di giustizia, così questa, non è in modo alcuno applicata, o tenuta per applicabile universalmente; al contrario, come ho di già notato, essa si adatta alle idee che ogni individuo ha della convenienza sociale. Ma in ogni caso in cui è creduta applicabile, si tiene per un dettato di giustizia. Ognuno è reputato aver dritto ad eguaglianza di trattamento, eccetto quando qualche riconosciuta convenienza sociale non richieda il contrario. E quindi tutte le disuguaglianze sociali che cessarono di esser considerate convenienti, assumono il carattere non di semplice sconvenienza, ma d'ingiustizia, ed appariscono tanto tiranniche, che gli uomini si meravigliano come abbian potuto essere tollerate; e sdimenticano ch'essi medesimi tollerano forse altre diseguaglianze per effetto d'idee egualmente erronee di convenienza, la correzione delle quali farebbe apparire a' loro occhi quel che ora approvano così mostruoso, come quanto hanno imparato a condannare. Tutta quanta la storia del progresso sociale è stata una serie di transizioni, per cui una usanza, od una istituzione dopo l'altra, dall'essere prima supposta una necessità primaria dell'esistenza

sociale, è passata al grado d'ingiustizia e di tirannia stimmatizzata dall' universale.

Così è stato della distinzione di schiavi e liberi, nobili e servi, patrizi e plebei; e così sarà, ed è in parte, delle aristocrazie di colore, di razza e di sesso.

Da quanto si è detto appare, che la giustizia è un nome di certi requisiti morali, che riguardati collettivamente stanno più alti nella scala della utilità sociale, e sono perciò maggiormente imperativi che gli altri, quantunque possano occorrere casi particolari in cui qualche altro dovere sia così importante, da soprastare a ciascuna delle massime generali di giustizia. Così per salvare una vita, non solo può esser permesso, ma anche doveroso il rubare od estorcere a viva forza, il cibo necessario o la medicina, o forzar ad operare l'unico medico che si abbia alle mani. In tali casi, siccome non chiamiamo giustizia quel che non è virtù, diciamo al solito, non che la giustizia debbe lasciare luogo a qualche altro principio morale, ma che quello che è giusto nei casi ordinari, per ragione di quell'altro principio, non è più giusto nel caso particolare. Per questo utile ripiego di linguaggio, il carattere, e

la indistruttibilità attribuiti alla giustizia sono conservati, e ci salviamo dal dover asserire, che vi può essere ingiustizia lodevole.

Mi sembra che le considerazioni ora addotte, risolvano l'unica difficoltà reale nella teoria utilitaria di moralità. Si è già chiarito che tutti i casi di giustizia sono pure casi di convenienza: la differenza sta nel sentimento peculiare che aderisce alla prima, come contraddistinta dalla seconda. Se questo sentimento caratteristico è stato sufficientemente spiegato, se non vi ha necessità di ricercargli una origine peculiare, s'esso è semplicemente il senso naturale di risentimento, moralizzato dal temperarsi colle esigenze del bene sociale, e se questo sentimento non solo esiste, ma debbe esistere in tutte le classi di casi a cui l'idea della giustizia corrisponde; — ormai tale idea non si presenterà più come l'ostacolo insuperabile dall'etica utilitaria.

La giustizia rimane il nome appropriato a certe utilità sociali che sono di gran lunga più importanti, e quindi più assolute ed imperative che tutte le altre come classe, (quantunque non a tal punto però

che altre non possano esserlo in certi casi particolari); e che pertanto debbono essere, così come sono naturalmente, guardate da un sentimento non solo differente per grado, ma anche per genere; — e distinte per il sentimento più dolce che si avvince alla mera idea di promuovere il piacere o la convenienza umana; per la natura più definita dei suoi comandi, e ad un tempo pel carattere più severo delle sue sanzioni.

FINE.